Estr. dagli *Atti della Reale Accad. delle Scienze di Torino*, vol. LXI, 1926.
Adunanza del 28 marzo 1926

Opusc. PA-I-2578

Natura e Grazia, Libero Arbitrio e Predestinazione secondo la Dottrina Giansenistica

Nota del Socio Presidente FRANCESCO RUFFINI

BIBLIOTECA DELLA FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO
48119/2578
84802

I. — Teologia e Filosofia in nessun punto più da vicino si toccano e più saldamente si intrecciano, che nella questione della *Natura* e della *Grazia*, del *Libero Arbitrio* e della *Predestinazione*, per dirla con i teologi, oppure della *Libertà* e del *Determinismo*, per dirla con i filosofi.

Questione in tutti e due i campi formidabile, per non dire addirittura disperante. Tant'è vero che non è riuscito neppure alla Chiesa cattolica di risolverla in via di autorità, così da metterla al di sopra di ogni contesa e fuori d'ogni dubbio. Dopo secoli di polemica così fiera, come forse nessun altro argomento ha visto, la Chiesa si è dovuta rifare all'espediente, chiaritosi del resto esso pure inefficace, di imporre silenzio alle parti contendenti. Nè, d'altro canto, alcun cervello di filosofo è riuscito ancora ad esprimere un concetto, anche solo approssimativamente o transitoriamente appagante intorno a questo problema, che è poi davvero il problema centrale del nostro essere e del nostro destino.

Cotesto nesso fra teologia e filosofia trova una sua rappresentazione concreta, e si direbbe quasi personificazione, in Sant'Agostino, il *dottor della grazia*, come usano chiamarlo da secoli i teologi, ma, al tempo stesso, come non ha temuto di definirlo un pensatore moderno, e appunto per le sue speculazioni sulla Grazia e la Predestinazione, l'*unico grande filosofo sul terreno proprio del Cristianesimo* (1).

(1) Eucken, *La Visione della vita nei grandi Pensatori*, trad. Martinetti; Torino, 1909, p. 214.

E della contaminazione del dogma religioso e del problema filosofico tentarono di prevalersi i teologi e potrebbero forse anche più avvantaggiarsi i filosofi. Di fatti, mentre alcuni scrittori, segnatamente calvinisti, sono venuti da ultimo istituendo un parallelo fra la dottrina della Grazia e la teoria della Elezione o Selezione o Ereditarietà, e fra la dottrina della Predestinazione e la teoria del Determinismo, argomentando dal supposto trionfo di queste teorie filosofiche la eccellenza delle corrispondenti, e a loro care, dottrine teologiche; altri, rovesciando l'argomentazione, dai risultati poco confortanti dell'indagine filosofica intorno a quei problemi inferirono la impossibilità di venire a conclusioni soddisfacenti con il sussidio della sola ragione anche nel campo della teologia. E un teologo francese usciva non è guari in questa caratteristica *boutade*: " Le tremblement de terre de Messine a fait surgir des problèmes, auxquels la théologie est aussi incapable de répondre qu'aux questions soulevées par la doctrine de l'élection „ (1). Con più saldo fondamento e con maggiore prospettiva di successo, dell'immane sforzo mentale fornito in questo campo dai teologi potrebbero giovarsi forse i filosofi, se in tutto il mondo laico, e segnatamente in quello italiano dopo la male avvisata abolizione delle Facoltà di teologia (1873), non prevalesse un altrettanto draconiano quanto comodo " *theologicum est, non legitur!* „. Ha mille ragioni invece il Laporte di osservare che in ogni caso i dogmi e le costruzioni teologiche restano pur sempre dei prodotti dell'immaginazione e della ragione dell'uomo, esercitantisi intorno alle più alte e gravi questioni che l'uomo possa considerare, poichè sono quelle medesime della sua origine e del suo destino; e allora lo studio delle religioni diventa quello medesimo dello spirito umano. In ogni caso, il pensiero religioso è in se stesso necessariamente un pensiero umano, e a tale titolo non potrebbe mai essere negletto dall'uomo. Ma il più curioso in tutto ciò è che cotesta verità i nostri contemporanei la sentono mirabilmente quando si tratta delle credenze egiziane od indiane e, meglio ancora, del totemismo e delle forme ele-

(1) Cfr. Doumergue, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps.* Tom. IV: *La Pensée religieuse de Calvin*; Lausanne, 1910, pp. 389 segg., 445, 446 segg., 469.

mentari della religione. Ma quale paradosso sarebbe quello di chi asserisse che le superstizioni dei selvaggi sono, sì, grandemente istruttive, ma che per contro le meditazioni, in cui un Sant'Agostino o un Lutero hanno trasfuso il meglio del loro genio, non possono insegnarci proprio nulla! Molto più nel giusto sarebbe certo chi — posto su un piatto della bilancia tutto ciò che un Sant'Agostino o un Lutero hanno, coscientemente o non, fatto entrare come esperienza psicologica e morale e come ragionamento filosofico in una teoria come quella della Grazia e della Fede, e sull'altro piatto tutto quanto, come pregiudizî, chimere e osservazioni errate, si mescola nei postulati che servono di base alle speculazioni d'un Aristotele o d'un Leibniz — asserisse poi, che anche per un miscredente le dottrine teologiche non dovrebbero offrire interesse di molto inferiore a quello dei sistemi metafisici (1).

E per accostarci sempre più al nostro soggetto, è certo che " le difficoltà sollevate dalle nozioni del *peccato originale* e della *grazia efficace* hanno provocate sottili analisi dell'atto volontario, in base a cui si trovò poi impostato, nei termini medesimi in cui lo impostiamo noi oggidì, il problema della Libertà e del Determinismo; e che il problema dell'incosciente fu agitato, per la prima volta, e quasi sotto tutti i suoi aspetti, nelle discussioni relative alla *grazia sufficiente universale* ed alla *penitenza*; mentre la determinazione degli estremi della responsabilità, la distinzione della moralità e della legalità, l'opposizione del movente morale all'amore di se stessi, furono dilucidate, nel corso della lotta contro il *lassismo*, con una nettezza, a cui Kant non potè più aggiungere gran che „ (2). I quali rilievi bastano a far vedere come simiglianti ricerche possano giovare alla storia della filosofia e insieme a quella della letteratura. E vorremmo poter soggiungere: anche alla storia sociale, politica e persino economica, sia pure meno direttamente e, forse, profondamente (3).

---

(1) Laporte, *La Doctrine de Port-Royal*. Tom. I: *Essai sur la formation et le développement de la Doctrine*. I. *Saint-Cyran*; Paris, 1923, p. xii seg.

(2) Laporte, p. xvii.

(3) È noto, per esempio, che il sorgere e lo svilupparsi del moderno capitalismo viene riportato essenzialmente alla particolare spiritualità

A ogni modo è troppo evidente che, da questo punto di vista, che è poi il nostro, noi non possiamo che gettare uno sguardo, diremmo panoramico, sullo sterminato mare teologico, ove da secoli le più impetuose correnti si contrastano, additandone le emergenze e le svolte più notevoli o, quanto meno, al nostro assunto più confacenti. E questo almeno non dovrebbe essere precluso a un laico e, d'altro canto, ai laici riuscire del tutto disutile. C'è, del resto, appunto in questo campo un precedente così autorevole! Quel capolavoro, cioè, di superiore dilettantismo, quel vero portento di intuizione e di penetrazione dal di fuori, ch'è l'opera in sei volumi del Sainte-Beuve su *Port-Royal*, a cui la critica francese ha decretata da un pezzo quella qualifica di *admirable,* che gli intransigenti si sforzano indarno di contestarle.

I termini del dibattito sono fondamentalmente questi: o l'uomo è libero, e il fare il bene od il male dipende dalla sua volontà; e allora a che serve la grazia, come si concilia la libera determinazione dell'uomo con l'onniscienza e l'onniprovvidenza di Dio, che ha previsto e predisposto ogni minima cosa fin dall'eternità? O l'uomo non è libero, ed il fare il bene od il male dipende dalla irresistibile grazia di Dio, che ha *ab aeterno* predestinati alcuni uomini alla salvazione ed altri alla perdizione; e allora dove vanno a finire la libertà e la conseguente responsabilità, dove il merito delle opere buone?

Nessun intelletto d'uomo, dicemmo, è ancora riuscito ad escogitare il mezzo di conciliare in modo persuasivo e pacifico i due termini. Fin che si tratta della sola prescienza divina — anche senza appigliarsi alla vecchia sentenza di Cicerone che Dio abbia potuto, sì, prevedere le nostre azioni libere in modo probabile, ma che non le conosca in modo sicuro — si potrebbe pur sempre dire, come fu detto, che tale prescienza non agisce sull'avvenire più di quanto possa la memoria sul passato. Ma,

---

calvinistica, e segnatamente al prevalervi del dogma della Predestinazione, da Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,* e *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus,* in "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie"; I, Tübingen, 1922, pp. 89 sgg., 102 sgg., 124 sg.; e che la sua tesi fu accolta e sviluppata da Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen,* in "Gesammelte Schriften"; I, Tübingen, 1923, pp. 650, 956 e *passim.*

e la predestinazione? I teologi stessi, a cominciare dal Bossuet, consigliano, quando ci si trovi in presenza di due verità, ch'essi ritengono come rivelate, e non se ne vegga la concatenazione, di tener ben ferme nelle due mani le due estremità della catena, senza preoccuparsi del modo con cui esse poi si uniscano. Ma non tutti si sono saputi acconciare a cotesta soluzione per via di *mistero*!

Ora la linea dell'eterno dibattito è di conseguenza una linea a *zig-zag*, che dà di cozzo ora nell'una ora nell'altra delle due parallele, che nessuno ha potuto ancora, nè forse mai potrà, fare incontrare. E si è osservato come in tutte le epoche di rinnovato misticismo, in cui il Cristianesimo sembra quasi riprendersi e attingere forze novelle nella coscienza religiosa dei popoli, la Chiesa accentui in modo più particolare la dipendenza assoluta dell'uomo da Dio, ed insista quindi sovra i punti più profondi e più oscuri della teologia predestinataria, e cioè, come vedremo, pauliniana ed agostiniana. La quale teologia è poi la preferita da tutti i mistici, gli asceti, i solitarii. " Depuis des longs siècles (ha detto molto bene il Buisson), toutes les âmes déprises d'elles mêmes et éprises de Dieu jusqu'à la passion ont trouvé une source intarissable d'édification dans la majesté terrible des doctrines augustiniennes „ (1). Per contro nei periodi, in cui il razionalismo e il concetto della natura e la considerazione della necessità terrena e del governo sociale prevalgono, il punto di appoggio si sposta verso l'altro estremo, quello della libertà dell'uomo, e il criterio della giustizia puramente umana prevale sopra quello dell'imperscrutabile giudizio di Dio. E cotesta teologia giuridica, se così la possiamo dire, e cioè, come vedremo, pelagiana, è quella degli stoici, dei politici, quella stessa del volgo, cosicchè il Sainte-Beuve ha potuto un giorno parlare del " buon senso tutto quanto pelagiano del mondo „ (2).

Due concezioni antitetiche ci stanno dunque di fronte, due tipi di pensiero si contrappongono: quale è da dirsi suprema, la grazia o la virtù, la religione o la morale, la redenzione di Cristo o la originaria ed inalienabile natura dell'uomo?

---

(1) Buisson, *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre (1515-1563)*; Paris, 1892, II, p. 171.

(2) Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 6ª ed.; Paris, 1901, III, p. 102.

II. — Il dilemma si affacciò fin dall'epoca apostolica; ed è noto che l'insegnamento di San Paolo intorno alla Grazia e alla Predestinazione (1) si è tramandato nei secoli con la plastica sua immagine ellenistica, quando di Dio dice (*Ep. ad Romanos*, Cap. IX, 18-21): " Egli adunque di chi vuole ha misericordia, e chi vuole indura. — Tu mi dirai allora: e perchè Iddio ancor si lamenta? chi può invero resistere alla sua volontà? — O uomo, chi sei tu mai da discutere con Dio? Dice forse il vaso a colui che lo plasma: perchè mi facesti così? — Forse che non è in potere di chi plasma la creta di fare con la stessa pasta ora un vaso per usi onorevoli ed ora invece un altro per usi ignominiosi? ". Con questo si apriva la porta a quel fatalismo orientale, che ha tuttodì la sua espressione nell'assoluto determinismo dei Mussulmani.

Non tutti però i primitivi Cristiani erano immemori ed immuni da quella filosofia puramente umana, ch'era scaturita dalle scuole greche; tant'è che presso alcuni fra gli stessi Padri della Chiesa Platone era tenuto in considerazione non inferiore a quella dello stesso Paolo. Di qui, già in quegli inizî, una corrente contrastante all'insegnamento predestinatario e fatalistico di lui. Ma solo nel quinto secolo il cozzo fra le due opposte concezioni si produsse in modo tanto fragoroso da scuotere tutto il mondo cristiano e da riempire, con il suo rimbombo, tutti i secoli posteriori. Il cozzo accadde quando si trovarono di fronte Pelagio ed Agostino, dai quali le due correnti teologiche contrarie presero poi nome di *Pelagianismo* e di *Agostinismo* (2).

Bisogna innanzi tutto fissare bene il reciproco rapporto di cotesti due movimenti contemporanei. Sorsero in modo affatto

(1) Van der Meersch, *Grâce*, in " Dictionnaire de Théologie catholique "; Tom. VI (1920), col. 1561 segg.

(2) A segnare le posizioni e le fasi di cotesto serrato e movimentato duello, dedicò buona parte del terzo volume della sua classica storia dei dogmi l'Harnack (*Dogmengeschichte*, III, 4ª ed., Freiburg i. B., 1920; trad. it., vol. V, Mendrisio, 1914, pp. 219-310; cito questa traduzione, per quanto non troppo felice, a comodo del lettore italiano). La sua trattazione è considerata come fondamentale su questo punto dagli stessi scrittori ortodossi cattolici, p. es. dal Portalié, *Augustin* (*Saint*), in " Dictionnaire de Théol. catholique "; I (1899), col. 2284. Limpida esposizione in Tixeront, *Histoire des Dogmes dans l'Antiquité chrétienne*; Tom. II, Cap. 11: " Saint Augustin et le Pélagianisme "; 7ª ed., Paris, 1924, pp. 436-512.

indipendente; così che non si può dire che questo abbia provocato quello, od inversamente. Essi si sono svolti sotto l'influenza di due distinte correnti filosofiche, che li portò a modificare in modo pure diverso il comune Cattolicismo allora prevalente. Mentre invero Agostino ricevette l'impulso decisivo dalla filosofia mistica del suo tempo, e cioè dal *Neoplatonismo*, Pelagio invece risentì l'influenza della più antica e popolare filosofia morale-razionalistica, e in particolare dello *Stoicismo* e dell'*Aristotelismo* (1).

In Roma il monaco britannico Pelagio, che lo stesso Agostino chiamerà poi *vir bonus et praedicandus*, formatosi alla scuola del filosofo Rufinus e direttore di coscienze più che non teologo, mal sopportava le scuse che i peccatori traevano dalla fragilità dell'umana natura e dalla impossibilità di osservare i più gravi comandamenti di Dio; onde prese a predicare che Dio nulla domanda di impossibile, che l'uomo ha la forza di fare il bene purchè lo voglia e che la debolezza della carne non è che un pretesto. Natura e libero arbitrio, virtù e legge, ecco — strettamente definite e rese indipendenti dal concetto di Dio — le parole d'ordine del Pelagianismo. La virtù acquistata per forza propria è il bene supremo che merita ricompensa; la religione e la morale stanno nella sfera dello spirito libero, ognuno può acquistarle in ogni momento con le proprie forze.

Ond'è che quando le idee opposte di Agostino cominciarono a diffondersi con il suo libro delle *Confessioni* in Italia, Pelagio ne combattè vivacemente l'effetto, come alcuno disse, narcotizzante. Ma il vero urto non si ebbe se non quando, minacciata Roma dai Goti di Alarico che la prese nel 410, Pelagio e i suoi seguaci ripararono in Africa, e i due campioni, il Britannico e l'Africano, si trovarono così di fronte.

La bontà e la giustizia sono i maggiori attributi di Dio, secondo i Pelagiani; la giustizia, invero, è qualità senza la quale non si può affatto pensare Dio. Dalla bontà e dalla giustizia di Dio consegue che quanto è stato da lui creato è buono. La natura umana, creata buona, non è convertibile; non può quindi ammettersi peccato originale, e la natura creata indistruttibil-

(1) Harnack, V, p. 225; Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4ª ed.; Halle, 1906, p. 423.

mente buona non può essere modificata se non *per accidens*. Alla costituzione della natura buona appartiene la libera scelta. E la libera scelta, che implica la ragione, è il maggior bene che esista nella costituzione dell'uomo. Pelagio principiava sempre i suoi sermoni con una lode della gloriosa costituzione dell'uomo e della sua natura, che si manifestano nel libero arbitrio (la gemma del nostro essere umano) e nella ragione; e non si stancò mai di portare alle stelle la nostra " condizione di volenti ", opponendola alla " condizione di necessità " delle creature irragionevoli.

Con la ragione per guida l'uomo può e fa il bene, e cioè opera secondo giustizia. Tre cose erano da distinguere, secondo Pelagio, nell'atto libero, il *posse*, il *velle* e l'*esse*, il primo dei quali sta *in natura*, il secondo *in arbitrio*, il terzo *in effectu*; vale a dire, la possibilità di fare il bene, in quanto facoltà naturale, viene da Dio, ma il volerlo e il farlo sono cose tutte quante nostre, e in tale volontà e in tale fatto sta appunto il merito dell'uomo.

Il male e il peccato consistono nella volontà di fare quanto la giustizia proibisce; e da essi noi siamo liberi di astenerci. Ma essi non sono della essenza, e cioè della natura dell'uomo, poichè altrimenti Dio ne sarebbe l'autore. Essi consistono solo in una auto-determinazione momentanea della volontà, che non può però mai trasformarsi in natura, così da causare una natura cattiva. E se ciò non può accadere, tanto meno può aversi per eredità; poichè ciò annullerebbe la bontà e la giustizia di Dio. Alla obbiezione che cotesta onnipotenza della volontà sia stata già dall'inizio indebolita dai cattivi istinti, i Pelagiani opponevano che la libertà umana è come una bilancia perfettamente equilibrata, i cui piatti non possono essere mossi che dalla volontà. Da ciò conseguiva, nel loro concetto, che si potessero dare uomini senza peccato; e di fatti Pelagio non si peritava di asserire che molti filosofi, prima e dopo Cristo, avessero costantemente praticata la virtù, e di compilare delle liste di personaggi biblici che secondo lui non avevano mai peccato.

Ma i Pelagiani erano pur sempre dei cristiani cattolici e dovevano necessariamente mettere d'accordo le loro dottrine con la Sacra Scrittura, con Cristo redentore e con gli insegnamenti della Chiesa.

Adamo, adunque, sarebbe stato, secondo Pelagio, creato libero, anzi fornito di quella che si potrebbe dire santità naturale. Adamo peccò per il malo uso del suo libero arbitrio; ma da tale suo peccato non è derivata la sua morte naturale, che gli sarebbe toccata anche se peccato non avesse; il risultato del peccato fu semplicemente la sua morte spirituale; ed il *pulvis es et in pulverem reverteris* va riguardato come l'espressione, non già di un castigo, ma di una consolazione per l'annuncio che i mali della vita avranno un termine. La morte naturale non è dunque derivata ai discendenti di Adamo dal peccato di lui, e neppure la morte spirituale, se non in quanto essi peccarono come lui, onde Adamo non nocque loro che con il suo cattivo esempio. La dottrina del peccato trasmesso ed originale (*tradux peccati ad peccatum originale*) è manichea e blasfema. Essa ferisce la giustizia di Dio, che imputerebbe agli uomini peccati altrui. Il preteso peccato originale (*ex traduce*) non potrebbe, del resto, esistere senza una causa; tale causa non potrebbe però essere la volontà del neonato; sarebbe dunque quella di Dio; e allora ci troveremmo di fronte, non già a un peccato del neonato, ma ad un peccato di Dio. Di qui la conseguenza, che tutti gli uomini si trovino nella stessa posizione di Adamo prima del peccato: " Infantes nuper nati in illo statu sunt in quo Adam fuit ante praevaricationem ". Di qui ancora la conseguenza che gli infanti, anche se non battezzati, godano della salvezza eterna.

Il grande scoglio di tutta la dottrina pelagiana era quello della Grazia; e di fatti su questo punto il loro insegnamento variò da scrittore a scrittore ed è spesso ambiguo. Il Libero Arbitrio esiste in tutti gli uomini, essi dicevano, ma nei soli cristiani esso è appoggiato dalla Grazia. La cui efficacia (*adiutorium*) si esplica pertanto, non *ad operandum*, ma *ad facilius operandum*. Ma in che consiste precisamente cotesta Grazia? Essa consiste innanzi tutto nella nostra *creazione*, e nella conseguente nostra superiorità sugli animali in forza della ragione e del libero arbitrio; la quale creazione è cosa in sè e per sè così gloriosa, che anche fra i Pagani e gli Ebrei vi furono uomini perfetti, onde tra un buon cristiano e un buon pagano non passa differenza alcuna. Grazia è ancora la Legge, che Dio ci ha dato per illuminarci ed istruirci. Grazia fu l'Incarnazione di Cristo,

che anch'essa è in fondo *illuminatio et doctrina*; in quanto Cristo operò essenzialmente con il suo esempio, cosicchè mirando a lui il cristiano può agevolmente mantenere la sua *impeccantia*. Ma tutto questo era ben altro che la vera Grazia, e cioè la grazia *prevenente*, *gratuita*, *attuale* e *interiore*, la grazia della volontà; poichè la grazia è qui sempre *prevenuta* per i meriti naturali dell'uomo. In un tale sistema non poteva trovar luogo, è evidente, la dottrina della *Predestinazione*, sia come semplice predestinazione alla *Grazia*, sia come predestinazione alla *Gloria*, e cioè la dottrina di una Predestinazione anteriore a qualsiasi nostra benemerenza (*ante praevisa merita*), poichè tutti gli atti della salvezza erano compiuti con le sole forze della *Natura*. Diceva Giuliano che l'uomo creato libero è con tutta la sua sfera d'azione indipendente da Dio; nulla ha da che fare con Dio, ma solo con se stesso; e Dio rientra in campo solamente alla fine, come giudice. Dio non predestina, ma solo prevede i nostri meriti e demeriti, e interviene con un decreto finale in base ad essi (*post praevisa merita*).

Non si può non ammirare in cotesta dottrina la purezza delle intenzioni, la austera disciplina morale, la vigoria con cui essa contrastò quel residuo di principii pessimistici e catastrofici, che erano rimasti nell'insegnamento di Agostino in forza della sua antica adesione al Manicheismo. Ma, per un altro verso, non si può negare che tale dottrina faceva capo a un rigorismo eccessivo. Poichè la perfezione è possibile all'uomo, essa è obbligatoria. Data poi la possibilità di non peccare per virtù della nostra sola volontà, deve imputarsi irremissibilmente anche il menomo peccato. E computarsi, segnatamente, non può a favore dei ricchi nessuna opera buona se prima non hanno rinunciato alle loro ricchezze; e così via. Dal punto di vista puramente religioso, è pure evidente che tale dottrina non riconosce la miseria del peccato e del male, concede troppo poco alla misericordia di Dio, svaluta l'opera della redenzione di Cristo, sostituisce infine un puro razionalismo e un criterio troppo rigidamente giuridico all'abbandono dell'anima a Dio, alla umiltà delle creature innanzi a Lui, alla preghiera, all'essenza stessa, insomma, dell'idea religiosa.

Il punto di partenza di Agostino non è già, come per Pelagio, la bontà e la giustizia di Dio, ma l'infinita, ineffabile

miseria dell'uomo: — miseria derivante dalla caduta di Adamo. Già la Scrittura e la Chiesa ne avevano accentuata la gravità. Ma non a torto — dal suo punto di vista — Agostino poteva asserire che il peccato di Adamo, e con esso il peccato in genere, non era stato ancora debitamente valutato, almeno dagli scrittori. La caduta di Adamo fu inconcepibilmente grave. E ciò tanto più perchè ad Adamo sarebbe stato agevole di guardarsene. Di qui la morte, e naturale e spirituale, della intiera umanità. A cui il peccato originale (*peccatum originis*) è trapassato dal suo progenitore, Adamo (*tradux peccati*). Il peccato originale è da Agostino descritto " come un'infezione mortifera che si propaga inesorabile di padre in figlio mediante l'atto della riproduzione carnale. Poichè questa avviene in un attimo di parossismo organico, che è conseguenza diretta della colpa, assume la figura etica di colpa essa stessa, e determina *ipso facto* la trasmissione del primo peccato nella nuova creatura " (1). E dal peccato originale l'umanità fu trasformata in una *massa luti*, in una *massa peccati*, in una *massa damnata*, in una *massa perditionis*. Così il peccato è entrato nel mondo per volere di Colui che ha decretato l'esistenza del peccato (*ordinator peccatorum*); ed esso è al tempo stesso peccato e punizione del peccato. La pena del peccato sta in ciò che noi facciamo il male anche quando non lo vorremmo. Ogni peccato porta seco la morte e la dissoluzione del peccatore. Lo squarcia e lo smembra, lo svuota e lo esaurisce, fino a che cessi di esistere. Così nella *massa peccati* regna la morte sotto forme svariatissime, finchè essa piombi nella vita eterna, e diventi una *massa perditionis*. L'umanità non è capace di sottrarsi di per se stessa a tale suo terribile destino. Le sue migliori azioni sono infette alla radice, e le sue pretese virtù non sono che *splendida vitia*. Le virtù naturali, che sembrano praticare i Pagani e in genere gli Infedeli, quali la dolcezza, la giustizia, la pietà filiale, la continenza, la carità, ecc., non sono che colpe, per la mancanza in essi della fede; e anzi non costituiscono che altrettanti peccati sovrapposti

---

(1) Cfr. Bonaiuti, *S. Agostino*, 2ª ed.; Roma, 1923, p. 47, e il suo studio, *La genesi della dottrina agostiniana intorno al Peccato originale*; Roma, 1916, sul quale vedi Batiffol, *Le Catholicisme de Saint Augustin*; Paris, 1920, II, p. 479, n. 2.

a peccati: *aliis peccatis alia peccata vincuntur*. Altra conseguenza: i figli dell'uomo, anche se essi stessi nulla di peccaminoso abbiano commesso, sono irremissibilmente perduti, perchè hanno in sè il peccato originale, per modo che i neonati non battezzati sono dannati all'inferno.

Ma ad un certo momento interviene la Grazia di Dio, per mezzo di Cristo redentore. Con la sua morte Cristo colmò l'abisso che separava il genere umano da Dio. Scopo ed effetto della Grazia è di riscattare dalla *massa perditionis* un limitato numero di eletti (*curtus numerus electorum*), ai quali è riservata la salvezza eterna. Costoro vengono salvati, perchè Dio, in virtù di un suo decreto di salvezza preso *ab aeterno*, li ha predestinati, prescelti, chiamati, giustificati, santificati e preservati. Che cosa è dunque la Grazia, che cosa la Predestinazione, in che rapporto stanno fra di loro? Ecco la risposta di Agostino (*De Praedestinatione sanctorum*, c. 19): " Inter gratiam et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio, ipsius praedestinationis effectus ".

Cotesto dono divino è assolutamente gratuito, poichè " Gratia nisi gratis est, gratia non est ". Ed è in cotesta confessione ed esaltazione della Grazia che il peccatore Agostino fa entrare tutta la sua esperienza personale e religiosa; poichè egli non parla mai con maggiore convinzione, con maggiore semplicità e grandezza di quando loda la Grazia che strappa l'uomo alla sua condizione peccaminosa. Cotesta Grazia è, al dire di Agostino, *preveniente*, in quanto crea nell'eletto la buona volontà e la fede, e non è quindi soltanto *cooperante* e *aiutatrice* dell'atto della volontà; cooperante e aiutatrice essa può dirsi però in quanto aiuta a perseverare. Poichè la fede è suscettiva di incrementi; principia, cioè, con l'accettazione che non discute e si basa sull'autorità della Scrittura e della Fede; prosegue come obbedienza, come fiducia; e culmina nell'amore di Dio, mercè cui l'uomo si innova, si giustifica, si santifica (*justificatio ex fide*).

La Predestinazione è, come vedemmo, l'atto mercè cui Iddio decreta che largirà a un ristretto numero di eletti o la *Grazia* in questa vita, o addirittura la *Gloria* nell'altra. La quale seconda presuppone la prima; ma ne è insieme uno stadio ulteriore e superiore, una specie di coronamento. A dire il vero, la netta distinzione fra le due è degli Agostiniani posteriori; poichè Ago-

stino si affisa sempre alla *praedestinatio ad gloriam*. Questa è fissata *ab aeterno*, e non può mai fallire. Il predestinato può magari non appartenere ancora alla Chiesa, può forviarsi per un certo tempo: Dio lo ricondurrà sul retto cammino al momento opportuno. Cotesta predestinazione avviene prima ed indipendentemente da qualsiasi merito (*ante praevisa merita*). E cotesto prescindere da qualsiasi eventuale benemerenza dell'uomo riceve il suo pieno significato e il più aspro rilievo nella condanna dei neonati morti senza il battesimo, che sono condannati non solo indipendentemente dal merito o dal demerito reale delle loro azioni, ma perfino da quello delle azioni che avrebbero potuto compiere nella loro ipotetica vita (1).

Gravi contraddizioni, e gravi dubbi di conseguenza, sono rimasti nell'insegnamento di Agostino, circa il modo di chiarire la sua frequente asserzione che Gesù Cristo sia morto per tutti gli uomini (2), e circa il punto se i non predestinati lo siano positivamente, o solo negativamente, per *preterizione*; poichè quanto ad essi si presenta la questione parallela, se la loro condanna sia avvenuta *ante* o *post praevisa demerita*.

È di tutta evidenza che, se nel Pelagianismo la dottrina della *gratia* si riduce ad una appendice malamente connessa con l'oggetto principale, nell'Agostinismo la dottrina della *natura*, e cioè della libertà, è tutta circondata di contraddizioni e di dubbii. Costrettovi dall'autorità dei documenti della rivelazione cristiana, ove campeggia il concetto della libertà, anche Agostino ne tenta nel suo *Enchiridion* una definizione. Egli asserisce che libero non è già colui il quale possiede la capacità di valutare due azioni eticamente diverse e di scegliere, bensì colui che compie con diletto la volontà del proprio padrone; libero quindi l'uomo che, per la forza della sua volontà, si rende capace di immedesimarsi con Dio. Ma, mentre alcuno ritiene che con ciò Agostino abbia inteso modernamente la libertà come autonomia e non come scelta, altri, e forse non a torto, ha qualificato la sua definizione di strana e lambiccata. Le posizioni si presentano pertanto come rovesciate.

---

(1) Curiose osservazioni intorno alla corrispondenza del concetto esclusivistico della predestinazione in Agostino con il suo orgoglio di cittadino romano, in Paquier, *Le Jansénisme*; Paris, 1909 (ed. 1925, stereotipa), p. 47.

(2) Tixeront, III, p. 505 seg.

Nessuno certo ha potuto contestare mai alla dottrina agostiniana la profondità, la ricchezza, la potenza del sentimento religioso, e la grandezza della percezione che Dio opera in noi " la volontà e il compimento ", che nulla abbiamo che da lui non abbiamo ricevuto, e che il dipendere da Dio è buona cosa, è il nostro possesso. La stessa dottrina del peccato originale, dice l'Harnack, non è essa forse basata sul pensiero che dietro ciascun peccato in particolare sta la mancanza di amore, di gioia, di divina pace; non esprime forse la giusta idea che noi stessi ci sentiamo colpevoli di ogni male, anche quando possiamo dimostrare di non aver commesso alcun male? (1). D'altra parte però non si può negare che la rigida agostiniana dottrina dell'efficacia esclusiva della Grazia e della Predestinazione metta fine, non solo all'ascetismo ed al merito delle opere buone, ma ben anche a tutte le umane azioni (2).

III. — Non appena ad Agostino era venuto fatto di strappare alle incertezze e alle contraddizioni di papa Zosimo (simbolo dello stato di imbarazzo penoso e a volte perfino di incomprensione radicale, in cui la Santa Sede si trovò sempre di fronte a questa spinosissima e misteriosissima questione!) la condanna del Pelagianismo, così ch'egli credeva di poter esclamare alla fine del suo 131 sermone: " Causa finita est: utinam aliquando finiatur error! "; ecco che l'errore appunto risorgeva, ancora del suo vivente, nel mezzodì della Francia, a Marsiglia, per opera di quelli, che la storia del dogma ha designati come *Semipelagiani* o *Massilienses*, e contro cui lo stesso Agostino dovette riprendere le armi (3). Ed anche in questo può ravvisarsi un simbolo di quanto avvenne nei secoli: nessuna condanna, per quanto pronunciata dalle più auguste autorità della Chiesa, per

---

(1) Harnack, V, p. 287.

(2) La dottrina agostiniana, annullante il valore personale di ogni azione umana, diede luogo anche a comici episodî. I monaci di Adrumeto, p. es., si ribellarono ai loro superiori, protestando che, visto che ogni nostro buon operare dipende unicamente dal soccorso divino, non più comandi essi dovevano impartire ai monaci, ma levare preghiere a Dio perchè concedesse ai loro subordinati la capacità di ben fare. Cfr. Bonaiuti, p. 51.

(3) Cfr. per tutti, Harnack, V, p. 315 segg.; Tixeront, III, 5ª ed.; Paris, 1922, p. 274 segg.

quanto espressa con le più severe parole, ha potuto spegnere nel profondo delle coscienze il dilemma angoscioso " grazia o libertà? „, e impedire che qualche guizzo di quell'interno fuoco non rompesse la crosta dell'intimato silenzio, e divampasse per la millesima volta nelle più fiere polemiche. E ciò tanto più, perchè le condanne toccarono ora l'uno ora l'altro dei due poli estremi della contrastatissima materia. Il quinto secolo aveva visto la condanna dei Pelagiani e Semipelagiani; ed ecco il secolo nono assistere ad una condanna non meno recisa del monaco Gottschalk, non di altro reo che di aver propugnata la più schietta dottrina agostiniana. Il che ci dimostra, ad ogni modo, la vitalità del puro Agostinismo. Ma che dire del suo avversario, il Pelagianismo, quando sentiamo gli storici del dogma, sopratutto protestanti, parlarci del Pelagianismo della Scolastica medioevale, e di numerose sue filiazioni: Semi-pelagianismo, Neo-pelagianismo, Cripto-pelagianismo, e, ancora, Neo-semipelaginiasmo, Cripto-semipelagianismo ecc.? (1).

Questa della Grazia fu forse la sola grande questione veramente teologica che abbia vivamente agitata la Chiesa d'Occidente. In genere, le eresie latine sono state delle eresie essenzialmente pratiche.

E le massime figure della teologia medioevale ci sfilano innanzi, ora inclini verso uno dei poli ed ora verso l'altro dell'eterno problema, se pure senza incapparvi appieno così da tingersi della duplice, opposta eresia. E se San Bonaventura ripeterà con altri Francescani, magari circondandolo di riserve ed attenuazioni, la bonaria sentenza di sapore così nettamente pelagiano che già San Gerolamo aveva espressa: " Si homo facit, quod in se est, Deus dat ei gratiam „; se con Duns Scotus si torna a riaffermare il primato della volontà ed un certo indeterminismo favorito dalle dottrine nominalistiche in quel tempo prevalenti; dall'altra parte, a sostegno dell'Agostinismo si leva — sia pure con formulazioni e con intenzioni più misurate e concilianti — un gigante, San Tommaso d'Aquino. Al quale, come sempre con lui accade, si deve tutta una profonda revisione ed una sottilissima discriminazione della dottrina della Grazia ed

(1) Cfr., p. es., Loofs, p. 539 segg.

una sua particolare teoria deterministica, che ha fatto epoca nella storia, appunto come tendenza media e conciliatrice.

Ma intanto, ecco che alla Chiesa si parava innanzi, nel cammino già tanto tormentato di impedimenti e di svolte, una nuova difficoltà. La querela teologica si innestava sopra una vivace ed insanabile rivalità di ordini, da una parte i Francescani ed in particolare i Minoriti, fedeli al loro grande santo, Bonaventura, e dall'altra i Domenicani, giuranti nel determinismo religioso del loro invitto campione, San Tommaso (1).

A scuotere il predominio di quest'ultimo interviene l'Umanesimo; e allora, come ebbe a dire l'Harnack, " la fede non trova altro mezzo, per liberarsi dai flutti invadenti della scienza mondana, che la tavola di salvezza della divina arbitrarietà, alla quale si aggrappa con il coraggio della disperazione ". Ma dell'Umanesimo sarà parola più innanzi; poich'esso contrastò non solo alla concezione dei Tomisti, ma ancora, e segnatamente, a quella dei Protestanti.

IV. — La Riforma evangelica significò un brusco spostamento verso la dottrina agostiniana; cosicchè Agostino fu designato come il primo dei predecessori, il predecessore per eccellenza dei Riformatori. E il dogma della Predestinazione diventò davvero il dogma centrale della Riforma, anzi, secondo alcuni, il principio stesso generatore del Protestantismo (2). Si andò a questo riguardo ancora più in là. Al dire del Reuter, tra il 1830 e il 1870 erano usitatissime frasi come questa: " Agostino è il padre del protestantismo evangelico, Pelagio è il padre del cattolicismo "; le quali, per altro, oggi non si leggerebbero più con tanta frequenza, perchè riconosciute insostenibili, se pure esse contengano una *particula veri* (3). La quale particella di vero potrebbe consistere in quanto asserisce l'Harnack che l'evoluzione del Cattolicismo posteriore subì un indirizzo sempre più spiccatamente pelagiano.

Per quali cagioni, e per quali vie, in quale preciso istante

---

(1) Božitković, *S. Bonaventurae doctrina de Gratia et Libero Arbitrio*; Marienbad, 1919; e quanto a S. Tommaso vedi sotto, a p. 384 nota.

(2) Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen*; Zürich, I, 1854, p. 19.

(3) Reuter, *Augustinische Studien*; Gotha, 1887, p. 512.

della sua formazione teologica, Lutero giunse alla sua dottrina della Grazia e della Predestinazione? La spiegazione tradizionale, che si fondava essenzialmente sopra i dati autobiografici forniti nell'epoca più tarda della sua vita dallo stesso Lutero, è stata di recente scossa nelle sue stesse basi dal libro celebre del domenicano Denifle (1). E la questione è una delle più ardenti che si stiano ora agitando.

Dato decisivo per Lutero, come già per San Paolo e per Sant'Agostino, sarebbe stato quello della propria esperienza personale. Fattore primo, pertanto, e supremo, lo psicologico. "Quando Lutero (scrive in una vigorosa pagina il Buisson), penetrando di piega in piega fino al profondo della sua coscienza, vi scoprì, con una evidenza impressionante, che egli non era e non sarebbe stato mai se non un miserabile peccatore; quando ebbe assaporato fino alla disperazione la certezza di non poter conseguire la propria salvezza nè mediante le preghiere, nè mediante le macerazioni, nè per mezzo di verun sforzo di volontà, di intelligenza o di pietà, gli successe come a San Paolo di vedere apparire d'improvviso al fondo del suo nulla la onnipotente misericordia di Dio, che gli offriva — a titolo di pura grazia — la salvezza ch'ei disperava di conseguire, non richiedendogli più nessun merito proprio, ma solamente la fede „ (2). Ma il padre Denifle ha, con un gesto che anche a qualche cattolico tedesco è parso alquanto brutale, trasportata tutta cotesta spiegazione dal campo della psicologia in quello della fisiologia e quasi della psicopatia, facendo di quella, che Lutero si era compiaciuto a proiettare innanzi ai posteri quale una profonda e mistica crisi d'anima, una semplice e tutta naturalistica crisi di temperamento. La propria invincibile incapacità fisica di resistere alla concupiscenza avrebbe data la prima e decisiva spinta a Lutero per fare di questa impossibilità il centro del suo sistema teologico;

---

(1) Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*; opera in parte postuma, edita, rimaneggiata e attenuata, nelle sue asserzioni troppo spinte e nelle sue espressioni troppo crude, dal domenicano Weiss; Mainz, 1906-1909. Trad. italiana del Mercati; Roma, 1910. Al Denifle si è accostato sostanzialmente il gesuita Grisar, *Luther*; Tom. I: *Luthers Werden*; Freiburg i. Br., 1911, p. 97 segg.

(2) Buisson, II, p. 167 segg.

e da questa premessa sarebbero poi discesi, come corollarii, tutti gli altri suoi insegnamenti sulla Grazia e sulla Predestinazione. La vigorosa reazione protestante a cotesta tesi estrema non ha dato però, è giusto riconoscerlo, nell'estremo opposto; ed ha cominciato con riconoscere il valore della serrata argomentazione del Denifle, e ne ha presa la spinta per una coscienziosa revisione della antica opinione tradizionale e per un rinnovamento dell'intiera Luterologia (1).

Non ci è dato però di segnare tutte le sfumature di opinioni che, ritrasferito il dibattito dalla psicologia o dalla psicopatia nella sfera della pura intelligenza, sono state messe innanzi per chiarire le influenze dottrinali che avrebbero più direttamente ed efficacemente determinata quella concezione della *giustizia di Dio*, che Lutero stesso designava come la sua capitale scoperta teologica, e circa la data precisa della medesima. Ci basti dire come una delle ultime parole della Luterologia è quella, che ha creduto di avvertire presso l'ordine degli Agostiniani tutta una tradizione teologica antipelagiana, di cui sarebbero stati massimi rappresentanti il generale dell'ordine Gregorio da Rimini († 1358) ed altri ancora, e a cui si dovrebbe la prima conoscenza della piena e schietta teologia agostiniana da parte di Lutero. Così che si potrebbe senz'altro sottoscrivere alla immaginosa sentenza del Paquier: " La théorie de Saint Augustin ne trouva plus asile que dans l'ordre des Augustins; elle en sortit en tempête avec Luther „ (2).

Cause, esterne forse, ma certo non trascurabili, dell'estremo determinismo religioso di Lutero furono queste due: *a*) una mistica e positiva, e cioè il risveglio dello spirito religioso, e la ognor crescente avversione dei Riformatori per gli Umanisti, tutti impregnati di concezioni pelagiane, così che Lutero credeva di scorgere nel Pelagianismo la causa ultima della indifferenza olimpica dell'Umanesimo di fronte al movimento religioso partito da Wittemberg; *b*) ed un'altra politica e negativa, e cioè il fatto

---

(1) Cfr., p. es., Strohl, *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515;* Strasbourg-Paris, 1922; *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther de 1515 à 1520*; Ibid., 1924; Rossi, *Lutero e Roma*; Roma, 1923, pp. 15-57; Mackinnon, *Luther and the Reformation*; vol. I, London, 1925.

(2) Paquier, p. 112.

che la rigida dottrina predestinataria cozzava a pieno contro le basi stesse del Cattolicismo, vale a dire contro le sue pratiche sacramentali e disciplinari, contro la sua gerarchia (1), e cioè contro i massimi odii anticattolici di Lutero.

Lutero stesso riconosceva però che la sua dottrina della predestinazione riduceva l'uomo alla disperazione; ma replicava che è colui che dispera quegli che è più vicino alla salvezza. Riconosceva ancora che è supremamente difficile credere, stando ad essa, in un Dio clemente e giusto; ma replicava che se egli avesse potuto comprendere in che modo un tale Dio sia giusto e misericordioso non avrebbe più avuto bisogno della fede. Come espressione suprema di cotesta sua concezione sta la famosa dottrina luterana della *giustificazione per la sola fede*, e cioè indipendente da qualsiasi merito o demerito, virtù o peccato. Dottrina che, come è comunemente risaputo, Lutero spinse ed esasperò fino al segno di sostenere le opere buone impossibili, inutili e perfino dannose, nel senso ch'esse possono generare nell'uomo una compiacenza ed una superbia colpevoli, perchè degeneratrici del principio, che la nostra salvezza deve imputarsi al merito esclusivo di Cristo, il quale copre e redime ogni nostro misfatto: insomma, la dottrina ch'egli espresse alla sua tagliente maniera con il celebre motto: " crede firmiter et pecca fortiter ". La Riforma volle accollare la responsabilità di una simile dottrina inquietante allo stesso Agostino; ma questi fu, ad ogni modo, ben lontano dal disprezzare e dal colpire della più volgare ironia, come fece poi Lutero, il merito delle opere buone.

Il concetto della Predestinazione, accolto da tutti i Riformatori, fu portato alle sue conseguenze estreme da Calvino; il quale compì la straordinaria impresa di trasformare cotesto punto culminante di esaltazione religiosa nel punto di partenza di tutto il suo sistema teologico. Cosicchè quello della

---

(1) Dorner, *Histoire de la Théologie protestante*; trad. Paumier; Paris, 1870, p. 152 segg. Cfr. ora la vasta opera di O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*; Tom. I: *Prolegomena. Biblicismus und Traditionalismus in der altprotestantischen Theologie*; Leipzig, 1908; Tom. II: *Ortodoxie und Synkretismus in der altprotestantischen Theologie*; Fasc. 1°: *Die Theologie der deutschen Reformation und die Entwicklung der Lutherischen Ortodoxie*; ibid., 1912; pp. 82, 120, 139 e *passim*.

Predestinazione diventò il dogma, non solo fondamentale, ma più specificatamente proprio e caratteristico di quella fra le Chiese evangeliche, che da lui prese inizio e nome, la Confessione calvinistica o riformata. Sentiamo dalla sua stessa bocca la definizione del dogma. " Nous appelons Prédestination le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire d'un chascun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition: mais ordonne les uns à la vie éternelle, les autres à éternelle damnation „. E altrove anche più crudamente: " Dieu non seulement a *préveu* la cheute du premier homme et, en icelle, la ruine de toute sa postérité, mais il l'a ainsi *voulu* „.

Eppure, a malgrado che tutto sia stato predestinato, il peccatore è ancora responsabile di tutto il suo destino! Ma si risponde che, se con ciò Calvino e la sua Riforma negavano la *moralità atomistica* di Pelagio, lo facevano unicamente per esaltare la *moralità organica*, la quale insegna che ogni albero buono porta dei frutti buoni, ogni cattivo dei cattivi. Di fatti la sola estrema formulazione del dogma, nel suo duplice indeprecabile decreto di elezione o di condanna, è per Calvino atta a farcene gustare il *suavissimus fructus*; poichè, com'egli dice, " il nous faut retenir que jusques à ce que les hommes soyent de tout anéantis, et qu'il ne leur reste point une seule goutte en quoy il se puissent glorifier, jamais la gloire, qui appartient à Dieu, ne luy sera rendue „. Il Calvinista, invero, dice il teologo olandese Kuyper, esclama non solamente " *Deo gloria* „, ma " *soli Deo gloria* „. E a coloro che osavano lagnarsi del terrificante principio, Calvino rispondeva, imbarbarendo la plastica immagine ellenistica di Paolo del vaso e del vasaio, con questo paragone animalesco: " Qu'ils me répondent, pourquoy ils sont hommes plustost que bœufs ou asnes; comme ainsi soit qu'ils fust en la main et au pouvoir de Dieu de les faire chiens, il les a formez à son image „. Ma neppure i prescelti hanno ragione alcuna di gloriarsene, poichè " quand Dieu nous élit, ce n'est pas pour nos beaux yeux „.

Non che allo stesso Calvino fosse sfuggito il carattere disumano ed immane del suo insegnamento. Egli stesso ebbe a dire della Predestinazione: " Confesso che un simile decreto ci deve spaventare: *decretum quidem horribile, fateor* „! Ma anch'egli si

trincerava dietro il mistero: "Je n'ay point honte de dire que c'est un secret profond de la croix, un secret des jugemens de Dieu que je ne cognoy point et dont il ne nous est pas licite de nous enquerir. Cela est trop haut pour moy; c'est un abysme, c'est une profondité de la croix „. E altrove ebbe a dire ch'era un labirinto (1).

Lo spavento e l'avversione che una dottrina portata a simili esagerazioni (ci fu chi la definì un delirio della logica) dovette generare già al suo primo presentarsi negli spiriti, rassicurati oramai dalla temperatrice dottrina e dalla sensata disciplina della Chiesa, assuefatti dall'Umanesimo a fare uso della ragione e non disposti quindi a una sua totale ecatombe, sono facili ad immaginare. Ma un vero ribrezzo essa suscitò anche in anime, pur religiosissime, come quella di Giovanni Milton; il quale di contro al decreto della Assemblea di Westminster (1643-48), che minacciava le pene eterne a chi non si fosse inchinato al dogma predestinatario, esclamò: " Possa io andarmene all'Inferno, ma un simile Iddio non avrà mai la mia venerazione „ (2). Nè tale istintiva antipatia è punto scemata neppure oggidì: onde un moderno scrittore inglese, lungi dal disporsi ad andare all'Inferno, ci voleva mandare invece il crudele Riformatore ginevrino; chè anzi protestava, che all'Inferno egli era disposto a credere, purchè un solo uomo vi dovesse stare a soffrire, Giovanni Calvino! (3).

V. — L'Umanesimo si rifiutò subito a lasciarsi sprofondare in cotesto abisso predestinatario e a lasciarsi trascinare nell'oscuro e pauroso labirinto teologico.

Contro Lutero si levò primo il più eccelso suo rappresentante, Erasmo di Rotterdam, con il libro *De libero Arbitrio* (1524), a cui il Riformatore rispose con il *De servo Arbitrio* (1525), l'opera, alla quale egli diceva nei suoi tardi anni di tenere di più. E ne nacque la celeberrima polemica di cui sono piene le

---

(1) Doumergue, IV, pp. 351 segg., 465 segg.; cfr. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*; Tom. II, Fasc. 2°: *Die reformierte Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung*; Göttingen, 1926.

(2) Max Weber, I, p. 91.

(3) Doumergue, IV, p. 419.

storie (1). Ma era, quello mosso da Erasmo, un attacco puramente individuale.

L'attacco in massa, se così possiamo dire, partì invece dall'Italia, e fu portato contro Calvino. Tant'è vero che quando questi si trovò di fronte in Ginevra il primo dei contradditori della sua dottrina della Predestinazione, il Bolsec, lo accusò di seminare nella città " certain poison qu'il avoit apporté d'Italie „ (*Opera*, VIII, 90). Del resto già nel più caldo della polemica fra Lutero ed Erasmo, di quest'ultimo era stato rabbiosamente detto: " Erasmus fuit fere Italicus „ (2).

E difatti i profughi italiani per causa di religione, i quali dal nome del loro massimo teorico, il senese Fausto Socino, furono poi compresi nella generale denominazione di Sociniani, si pronunciarono su questo punto decisamente contro la dottrina di Calvino. Il che, del resto, essi avevano fatto con eguale risolutezza rispetto ad altri punti della novissima teologia evangelica, come, p. e., su quello della coercibilità delle coscienze in materia di fede e sul diritto e dovere del magistrato civile di perseguitare con le armi gli eretici e di punirli (3).

A troppo ardita altezza avevano gli Italiani spinta oramai la speculazione filosofica per poter rinunciare supinamente ai diritti della ragione. D'altra parte, essi erano prevalentemente giuristi, anzi che teologi, e quasi tutti di conseguenza molto più esperti del governo degli uomini che non della conciliazione dei dogmi; onde il concetto umano e comune della giustizia non poteva nelle loro menti non prevalere sopra ogni altro. Di qui la loro ripugnanza insormontabile per il tremendo Iddio, quasi

---

(1) Humbertclaude, *Érasme et Luther. Leur polémique sur le Libre Arbitre* (tesi di Friburgo, 1909); Paris, s. a. — L'autore fa rilevare l'influenza che esercitò Erasmo sulla posteriore teologia antipredestinataria, così protestante, e segnatamente sul Castellion (p. 283 segg.), come cattolica, e in particolare per la diffusione del Molinismo (p. 293 segg.). Cfr. inoltre Meyer, *Étude critique sur les relations d'Érasme et de Luther*; Paris, 1909, pp. 98-136; Murray, *Erasmus and Luther. Their attitude to Toleration*; London, 1920, Cap. VII, pp. 213-237.

(2) Meyer, p. 114, n. 4. Cfr. Dr Nolhac, *Érasme et l'Italie*; Paris, 1925, p. 59 seg.

(3) Ruffini, *La libertà religiosa*. I. *Storia dell'idea*; Torino, 1901, p. 81 segg.

neroniano, quasi diabolico, come diceva uno dei loro, di Lutero e di Calvino, che prevede, prevuole, predispone tutto il bene, sì, ma anche tutto il male, la salvezza come la rovina di uomini del tutto incolpevoli perchè nulla, assolutamente nulla possono fare per la loro salute. Di qui la loro opposta concezione di un Iddio più benigno, più umano, di un Iddio innanzi tutto legislatore, ai cui precetti l'uomo può con il suo libero arbitrio ottemperare, cooperando così alla propria salvazione; onde molto maggiore importanza essi attribuivano, ai fini di questa, alle buone opere che non alla fede ineccepibile.

Già Lelio Socino, zio di Fausto, aveva in più lettere significato a Calvino, che la sua mente si rifiutava di accogliere la teoria di lui sulla Grazia e sulla Predestinazione. Ma non si trascese per allora a un pubblico dibattito (1).

Pubblica riprovazione della dottrina calvinistica fece invece Bernardino Ochino da Siena, il principe degli oratori sacri italiani del cinquecento, già generale dell'ordine dei Cappuccini, passato poi alla Riforma e sfuggito miracolosamente all'Inquisizione. Egli era stato un tempo fervido banditore della più rigida dottrina agostiniana sulla Predestinazione. Sotto l'influenza di Lelio Socino ne recedette, e scrisse contro di essa la sua curiosa opera, dedicata alla Regina d'Inghilterra e che reca un titolo esso pure curioso: " *Prediche di M. Bernardino Ochino Senese, nomate Laberinti del libero, o ver servo Arbitrio, Prescentia, Predestinatione et Libertà divina, e del modo di uscirne;* Basilea, 1561 (2). La quale opera avrebbe dovuto essere come un filo di Arianna per uscire da tutti i vicoli ciechi, in cui la mente si sperde quando prende a meditare quei grandi problemi; ma da essa invece un così fondamentale scetticismo traspare, che alcuno sospettò non trattarsi che di una finissima canzonatura.

L'opera venne ad ogni modo volta in latino da Sebastiano Castellion, che fu poi il più risoluto e stringente avversario di

---

(1) Burnat, *Lelio Socin*; Vevey, 1894, pp. 37 segg., 49 seg.

(2) Schweizer, op. cit. I, p. 308; Benrath, *Bernardino Ochino von Siena*; 2ª ed., Braunschweig, 1892, p. 230 segg.; Bertrand-Barraud, *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne*; Paris, 1924, p. 28 e segg. (circa lo sdegno che il libro suscitò nei Riformatori), pp. 59-100 (esame critico del suo contenuto).

Calvino su questo, come su ogni altro terreno, ad esempio su quello che gli eretici non possano essere perseguitati. Italiano-Savojardo, ebbe a chiamarlo il Grill, meno forse perchè egli nacque e morì suddito della Casa di Savoja, che per la sua mentalità, la sua cultura, le sue simpatie tutte quante italiane, così ch'egli stesso si considerava e si diceva italiano (1). Il Castellion lasciò morendo un'opera dal titolo: *Dialogi quatuor de Praedestinatione, de Electione, de Libero Arbitrio, de Fide,* che furono poi pubblicati nel 1579 da Fausto Socino.

La dottrina del Castellion fu poi ripresa, svolta e concretata dallo stesso Fausto Socino nelle sue *Praelectiones theologicae* (in Opp., tom. I), e per opera di lui diventò uno dei fondamenti della teologia sociniana (2). Caposaldo di questa è il principio della libertà dell'uomo. Non può quindi ammettersi peccato originale. Il peccato è qualcosa di eminentemente volontario ed individuale. Di fatti, perchè vi sia colpa occorre libero arbitrio, e perchè vi sia pena occorre la colpa; non può quindi ammettersi la perdita del libero arbitrio, non la tendenza universale al male. Tutti possono osservare ugualmente la legge con l'aiuto di Dio che è impartito a tutti; onde cade la cosidetta Predestinazione personale o nominativa con decreto compiuto per l'eternità; poichè compiuti per l'eternità sono soltanto alcuni dei decreti di Dio: quello ad esempio, con cui egli stabilì di offrire agli uomini la salvezza mediante Cristo. La religione è, pertanto, un affare di vita, di pietà, di spontaneità. Essa è un *labor* e uno *studium*. Essa è un divenire, non un esistere. Essa si acquista, e non si dona. Ora come conciliare una simile religione con la fatalità della Predestinazione? Ammettere una tale Predestinazione sarebbe, secondo Socino, attribuire a Dio cose indegne di lui, e cioè iniquità, finzione, ignoranza, malvagità. Iniquità, perchè Dio punirebbe degli innocenti e dei colpevoli che tali non sono che per necessità. Finzione, perchè Dio, pur sapendo che ci saranno dei riprovati nel grembo dell'umanità, vuole ad ogni

---

(1) Schweizer, op. cit., I, p. 311; Buisson, II, p. 171 segg.; Giraud, *Sébastien Castellion*; Paris, 1914.

(2) Schweizer, op. cit., I, p. 374 segg.; Fock, *Der Socinianismus*; Kiel, 1847, II, p. 653 segg.; Lecler, *Fauste Socin*; Genève, 1885, pp. 76 segg., 101 segg., 108 segg.

modo che tutti intendano la predicazione del Vangelo, inducendoli così a credere che saranno partecipi dei benefizî della salute. Ignoranza, perchè Dio, facendo che sia evangelizzata l'umanità intiera, ha quasi l'aria di tornare sopra il suo primitivo decreto e tentare ciò ch'egli primitivamente ha riconosciuto non potere e non volere fare. Malvagità, infine, perchè la Predestinazione fa Dio stesso autore del peccato, il che non deporrebbe in favore della sua misericordia. Dunque, niente Predestinazione; ma e la prescienza divina? Socino muta la prescienza in onniscienza divina. Le cose sono presenti a Dio a misura ch'esse si producono. Le cose che non sono state, che non sono, che non saranno mai non gli sono presenti. E fra esse stanno appunto le determinazioni della volontà umana, le quali non sono note a Dio, se non quando l'uomo le ha prese, non prima. Dio, si dice, vede tutto nell'eternità. Socino distingue fra il tempo e le misure del tempo: passato, presente e futuro. Dio sa, è vero, tutte le cose, ma ad una condizione, ch'esse siano *scibilia*; ora esistono cose che anche per lui tali non sono, vale a dire quelle che non si sono avverate. Del resto a che la prescienza di Dio? Essa è nociva all'uomo, che priva della sua libertà; essa dispensa Dio dal governo del mondo e lo fa inattivo di fronte a svolgimenti oramai fatali. Essa fa di Dio l'autore di tutto ciò che accade. Egli sarebbe la sola creatura moralmente esistente, e poichè nel mondo c'è del male voluto ed attuato, Egli solo ne sarebbe l'autore. Dio sarebbe dunque malvagio. Ma un Dio simile non può esistere. Predestinato è, secondo Fausto Socino, colui che obbedisce a Gesù Cristo e ne segue volontariamente i precetti. La Grazia non sarebbe più cieca, fatale, capricciosa, irresistibile. Ma da una parte sta Dio, dall'altra l'uomo; da una parte la Grazia, dall'altra la Libertà; da una parte un dono, una proposta, una iniziativa, dall'altra una accettazione o un rifiuto, una adesione o un distacco, una affermazione o una negazione. Non quindi la sola fede giustifica. Nè la giustificazione dipende dalle sole opere. Coronamento della fede sono le opere, e come tali sono un elemento non intrinseco, ma solo estrinseco e in certa guisa indiretto della salvezza. Tra fede ed opere non c'è dunque antinomia; queste procedono da quella, come effetti dalla propria causa. Fede ed opere sono ugualmente frutto della volontà umana. Ne consegue che l'uomo è onnipotente per virtù

del suo essere morale, della sua volontà, delle sue determinazioni. Questa è l'idea più cara a Socino, in forza della quale egli mette da banda tanto il Calvinismo quanto la tutela della Chiesa cattolica, pretendente al monopolio della salvezza.

Il carattere nettamente pelagiano di cotesta dottrina non è sfuggito a nessuno.

VI. — Il dibattito teologico intorno alla Grazia ed alla Predestinazione si trasformò ad un tratto in un fierissimo contrasto ecclesiastico e poi in un crudissimo urto di partiti politici, e toccò per tal modo il suo acme. La cosa accadde in Olanda, nell'àmbito della Chiesa riformata o calvinista, agli ultimi del Cinquecento e ai primi di quel Seicento, che fu con tanta ragione definito il medioevo del Protestantesimo.

La prima generazione dei teologi calvinisti era oramai scomparsa con lo spegnersi del più longevo di essi, Teodoro Beza, morto nel 1605. Il centro di gravità del Calvinismo si trasportò allora dalla Svizzera all'Olanda, e non senza ragioni profonde. Intanto, la lunga e durissima guerra di liberazione combattuta dagli Olandesi contro il Cattolicismo terroristico della dominatrice Spagna aveva esaltato ed esasperato fino al limite estremo il loro sentimento di Protestanti. Inoltre, la stessa posizione geografica del paese ne faceva come il punto più naturale d'incrocio delle correnti protestanti più vive; poichè, ritrattosi il Luteranesimo in qualche Stato germanico e negli Stati scandinavi, il Calvinismo aveva guadagnato oramai i paesi egemonici, e cioè, oltre la Svizzera, l'Olanda, la Francia e l'Inghilterra. I Paesi Bassi, del resto, toccavano allora il punto culminante della loro superiorità in ogni manifestazione dello spirito e della civiltà, della potenza e della prosperità. Ond'è che raramente, come dice lo Schweizer, un paese aveva visto a capo delle sue scuole una pleiade di teologi di tanta levatura e di tanta coltura, come l'Olanda di quel tempo. Essi furono i veri rifinitori della dogmatica calvinistica, che recarono alle sue estreme conseguenze ed espressioni concettuali, diventando i più agguerriti campioni della più rigida ortodossia riformata.

Ma l'Olanda era pure la patria di Erasmo. E il suo liberalismo un poco scettico aveva lasciato dietro di sè come una scia fosforescente in coloro, che appunto colà si dissero i Liber-

tini. Spiriti illuminati, equanimi, propugnatori di ogni libertà, segnatamente in fatto di religione — quale, ad esempio, un Coornheert (1), formatosi con lo studio sopratutto delle opere del trentino Giacomo Aconcio e di Sebastiano Castellion, delle quali egli fu il traduttore e il divulgatore nella sua patria (2) — essi non potevano non opporsi con tutte le forze della loro anima e della loro coltura umanistica alla fatalistica dottrina ortodossa della Predestinazione.

Di qui l'inevitabile cozzo. Che avvenne all'università di Leida, ove due teologi, Francesco Gomarus e Giacomo Harmenzoon (latinizzato poi in *Arminius*), presero a polemizzare intorno alla dottrina della Predestinazione; e la loro polemica diede davvero la stura, al dire del Müller, a tutta quell'ira di Dio che poi ne seguì. Il primo rappresentava l'insegnamento calvinistico più rigido, ed i suoi seguaci si dissero *Gomaristi*. Il secondo invece l'insegnamento liberale, e i suoi seguaci si dissero *Arminiani*. Avendo questi ultimi presentato agli Stati generali d'Olanda una Rimostranza, ove si chiarivano i loro principii più acerbamente incriminati dagli ortodossi, ed avendo questi opposto ad essa una Controrimostranza, i due partiti presero anche rispettivamente i nomi di *Rimostranti* e *Controrimostranti*. Importanza mondiale, al di fuori cioè delle vicende interne dell'Olanda, ebbe sopratutto la corrente o scuola liberale, e con il nome rimasto celebre nella storia ecclesiastica universale di *Arminianismo* (3).

Ora è appunto questa corrente di pensiero religioso, e non l'altra, che presenta anche per noi un vero interesse. Essenzialmente perchè essa, mentre per l'un verso si sovrapponeva e sostituiva alla confessione sociniana in quella funzione di propulsore del movimento teologico sulle vie della libertà, che questa aveva iniziato, per l'altro verso giovò invece alla conoscenza

---

(1) Lorentzen, *D. v. Coornheert der Vorläufer der Remonstranten, ein Vorkämpfer der Gewissensfreiheit*; Iena, 1886; Moorres, *D. v. Coornheert*; Schoonhaven, 1887.

(2) Karl Müller, *Kirchengeschichte*; II, Tübingen, 1919, § 265, p. 419 seg. Lorentzen, p. 55; Buisson, II, pp. 372-380; Giraud, p. 515 segg.

(3) Flour, *Étude historique sur l'Arminianisme*; Nîmes, 1889; Maronier, *Iacobus Arminius*; Amsterdam, 1905.

ed alla diffusione del genuino Socinianismo, pur senza condividerne in tutto e per tutto le arditezze speculative. Gli Arminiani posero anzi ogni loro studio nel tagliare la corda, se la volgare ma non inefficace espressione ci è consentita, che li legava all'oramai da tutti condannato e detestato, compromettentissimo Socinianismo. E naturalmente i loro avversari si studiavano invece e malignamente si compiacevano di mostrarli pur sempre da essa vincolati (1). Ma la corda, per continuare l'im-

---

(1) Questo punto tocca così a fondo la storia spirituale della sola fra le grandi correnti o confessioni protestanti, che sia di origine italiana, e d'altra parte è così pienamente ignorato o trascurato dai nostri studiosi, che stimiamo opportuno dirne qualcosa. — Primo adoperò l'accusa di Socinianismo per screditare gli Arminiani Nicolaos Bodecherus (*Sociniana Remonstrantismus, hoc est evidens demonstratio, qua Remonstrantes cum Socinianis sive re ipsa, sive verbis, sive etiam methodo, in pluribus confessionis suae partibus consentire ostenditur*, 1624). A lui rispondeva subito il principe dei teologi arminiani, Episcopius (*Bodecherus ineptiens, hoc est, evidens demonstratio, qua ostenditur N. Bodecherum ... inepte admodum et nugatorie confessionem Remonstrantium Socinismi arcessere nuper est aggressum* etc., 1624). Tornava alla carica il professore Vedelius (*De Arcanis Arminianismi*, libri duo, 1633). Replicava anche stavolta Episcopius (*Vedelius Rhapsodus, seu vindiciae doctrinae Remonstrantium a criminationibus et calumniis Vedelii* etc., 1633). Ma lo stesso anno un pastore ortodosso della chiesa di Schiedam, Iohannes Pelt, pubblicava un libro, ove per ogni dogma essenziale sono posti a raffronto i passi degli scrittori sociniani e i corrispondenti e concordanti passi degli arminiani (Peltii, *Harmonia Remonstrantium et Socinianorum in variis religionis Christianae dogmatibus non infimis* etc.; Lugduni Batavorum, 1633), ove all'art. 10, pp. 84-141, è detto appunto della predestinazione. Ancora un secolo dopo, uno storico apologista dell'Arminianesimo levava alto lamento contro cotesti persistenti, incomodi raffronti, esclamando nella prefazione, con sintomatica e un po' amena disperazione: " Non basta che i nostri avversarii ci gabellino per Sabiniani, Ariani, Pelagiani ecc., ora ci vogliono far passare anche per Sociniani! „. Ma preziosa è la implicita confessione di quest'altro passo della stessa sua prefazione: " *An crimen est favere Socino, cum veritatem tuetur, imo illam clare exprimit, commode proponit, strenue defendit?* „. Cfr. Adriani a Cattenburgh, *Bibliotheca Scriptorum Remonstrantium, cui subjunctum est Specimen controversiarum inter Remonstrantes et Socinum eiusque asseclas* etc.; Amstelodami, 1728 (la prima parte è un semplice catalogo, la seconda, con numerazione distinta, un quadro parallelo di passi, ove è però caratteristico il fatto che manchi proprio il capitolo relativo alla predestinazione, e ci sia solo quello relativo alla prescienza divina, Cap. III, pp. 14-23). Intorno alla tradizionale accusa di Socinianismo è pure da vedere da un lato Brandt, *Historia vitae Iacobi*

magine, resistette davvero in un punto ad ogni strappo, quello precisamente della Predestinazione, il quale è poi il solo che qui a noi importi. La derivazione delle idee di Arminio intorno a questo argomento è stata ben segnata già da un autore antico: "*Arminius doctrinas de praedestinatione et libero arbitrio, in Erasmo, Castalione, Bolseco, Serveto, Hubero damnatas, a Socino interpolatas..... ab ovo examinandas censuit* „ (1). E un contemporaneo, il predicatore Sibel di Deventer, ricordava che Arminio, nelle lezioni professate nel 1608, astraeva dagli scritti di Calvino e della sua scuola, rimandando invece i suoi scolari, oltre che alle Sacre Scritture, alle opere di Socino, di Aconcio, di Castellion, e poi ancora di Molina, di Suarez e di altri avversari della dottrina della Grazia (2). La parola competente e conclusiva su tutto cotesto secolare dibattito la disse ancora da ultimo il principe degli storici viventi della Chiesa (3). Il quale riconosce che i fondamenti esegetici della concezione eterodossa nel campo della Predestinazione già erano stati posti dagli Umanisti, ma sopratutto ed energicamente dai Sociniani; rileva come fra Sociniani e Rimostranti corressero, ad onta delle loro divergenze sopra la dottrina della Trinità e della Cristologia (4),

---

Arminii; Amstelodami, 1724 (cito l'ediz. Brunsvigae, 1725, p. 141 seg.); Maronier, op. cit., pp. 63, 189, 242, e dall'altro lato Kühler, *Het Socinianisme in Nederland*; Leiden, 1912, p. 69 segg.; Van Slee, *De Geschiedenis van het Socinianisme in de Nederlanden*; Haarlem, 1914, p. 114 segg.

(1) Schweizer, II, p. 30.

(2) Maronier, p. 347; Van Slee, p. 107.

(3) Müller, op. cit., II, p. 433. Del resto la posizione intermedia dell'Arminianismo fra il Calvinismo e il Socinianismo è studiata ampiamente dal professore del seminario dei Battisti di Amsterdam, Kühler, op. cit., pp. 69 segg., 76 segg., 81 segg., 199 segg., 206 segg.

(4) Celebre la polemica su questo particolare punto fra il più grande degli Arminiani, Ugone Grozio, e Fausto Socino. Contro lo scritto di questi (*De Christo servatore*, 1594) Grozio diresse la sua *Defensio fidei catholicae de Satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem*; 2ª ed., Lugduni Batavorum, 1617. Ne seguì un lungo dibattito fra i seguaci dell'uno e dell'altro, intorno alla quale cfr. Bock, *Historia Antitrinitariorum maxime Socinianismi et Socinianorum* etc.; Tom. I, Regiomonti et Lipsiae, 1774, pp. 140-144; Kühler, op. cit., pp. 81 segg., 206 segg.; Van Slee, op. cit., p. 96 segg., e ancora l'opera classica di Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*; Vol. I, 3ª ed., Bonn, 1889, p. 336 segg. Merita di essere ricordato il cenno che il Leibniz (*Nova Methodus discendae*

stretti rapporti; e nota che gli scritti di Socino furono sostanzialmente sfruttati da Arminio.

La controversia teologica degenerò in vero scisma ecclesiastico, e questo alla sua volta proruppe in sanguinaria lotta politica, quando Maurizio di Nassau, che aspirava a farsi re del paese, abbandonò bruscamente gli Arminiani, per i quali aveva un tempo simpatizzato, e passò ai Gomaristi, dai quali era certo di trovare appoggio incondizionato alle sue mire liberticide. Sotto questa sinistra ispirazione gli Stati di Olanda furono costretti a convocare il famoso Sinodo di Dordrecht (1618-1619), al quale i rappresentanti di tutte le Chiese riformate furono invitati, e che riuscì davvero le solenni e per sempre memorabili assise dell'ortodossia, del rigorismo e dell'intolleranza dei Calvinisti. Gli Arminiani vi furono convocati, non già a discutere del contrastato dogma della Predestinazione, ma a scolparsi, e poi a sentirsi condannare. Nel frattempo il principe, insofferente di indugi, aveva fatto imprigionare i più illustri fra gli uomini politici aderenti o anche solo propensi all'Arminianesimo, fra cui il venerando Oldenbarnevelt, l'eroe politico della indipendenza nazionale olandese, e lo stesso Grozio, non di altro rei che di aver fatto ogni sforzo per imporre ai partiti politici quella pace, che avrebbe fatto ristagnare le sue veementi aspirazioni all'impero. Il Sinodo mostrò verso gli Arminiani una tale intolleranza e li condannò con un tale furore, che — risultato sintomatico — l'inglese Hales, il quale era arrivato al

---

docendaeque jurisprudentiae, in " Opera „, Vol. IV, Parte III, p. 181), trattando dei rapporti fra giurisprudenza e teologia, dava di cotesta polemica: " Faustus Socinus, quia a Jurisprudentia ad Theologiam venit mirum quantum cæteris omnibus facesserit negotii. Unde non potuit melius refutari, quam ab eo viro, qui Jurisprudentiam simul ac Theologiam perrepserat, incomparabili illo Hugone Grotio in libro de satisfactione Christi „. A torto però ci si figurerebbe un Grozio controversista alla maniera che usava al suo tempo e nel suo paese. Il suo spirito superiore, eminentemente tollerante, conciliativo ed irenico, si faceva carico delle ragioni di tutti, cosicchè lo si è potuto accusare dai fanatici di soverchia simpatia per il Cattolicismo, mentre uno scrittore, che da ultimo studiò i suoi atteggiamenti ecclesiastici, si domandava: " Era egli Arminiano? o Sociniano? o Pelagiano? „. Cfr. Krogh-Tonning, *Ugo Grotius und die religiösen Bewegungen im Protestantismus seiner Zeit*; Köln, 1904, p. 54 (tradotto in olandese da De Bruijn; Rotterdam, 1905).

Sinodo fervente Calvinista, ne partì, scandolezzato, Arminiano altrettanto fervente, e fu poi in Inghilterra uno dei corifei del cosidetto *Latitudinarismo*, e cioè di quella corrente di pensiero religioso, che si ispira pienamente all'Arminianesimo. Cinque giorni dopo la chiusura del Sinodo, Oldenbarnevelt lasciava il capo sul patibolo; il che avrebbe fornito ad un pastore Ginevrino dei più fanatici lo spunto per un esecrabile bisticcio fra *canoni* e *cannoni*, avendo egli osato esclamare che la testa della povera vittima era stata portata via dai *canons* di Dordrecht. Grozio scampava alla stessa pena per l'astuzia della moglie, che gli agevolò la fuga dal carcere entro un canestro. Episcopius riparò all'estero (1). Così si insozzava di sangue la secolare controversia predestinataria, e agli argomenti esegetici si sostituivano quelli della mannaia, del carcere e dell'esilio.

Come di ragione, la più rigida dottrina della Predestinazione, quella che prese poi il nome di *Supralapsarismo*, in opposizione a quella più attenuata dell'*Infralapsarismo*, fu promossa dai duri canoni di Dordrecht; i quali fecero testo per varii secoli presso l'ortodossia calvinistica dei due mondi (2).

Non così però da poter arrestare la corrente liberale ed antipredestinataria; che riemerge e rigurgita in sempre nuovi scontri, segnatamente presso il Protestantismo francese, con quelle dottrine le quali dai loro iniziatori, professanti alla scuola di Saumur, presero il nome di *Amyraldismo* e di *Pajonismo* (3).

VII. — Mentre le cose sopradiscorse accadevano nel campo del Protestantesimo, anche quello del Cattolicesimo era posto a

---

(1) Reitsma, *Geschiedenis van de Herforming en de herformde Kerk der Nederlanden*; Groningen, II, 1893, p. 200 segg. (3ª ed, curata da Van Langeraad, fino al periodo del Sinodo di Dordrecht, e dal Lindeboom per il periodo posteriore; Utrecht, 1913); cfr. pure Châtelair, *Histoire du Synode de Dordrecht*; Paris-Amsterdam, 1841, p. 193 segg. (sulla predestinazione); Blind, *Le Synode de Dordrecht*; Genève, 1884 (condotto sull'opera precedente); Flour, op. cit., p. 65 segg.; Van Oppenraay, *La doctrine de la Prédestination dans l'Église réformée des Pays-Bas, depuis l'origine jusqu'au Synode national de Dordrecht*; Louvain, 1906.

(2) Zweizer, II, pp. 45 seg., 181 segg.; Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme in de Gereformeerde Kerken van Nederland*, 1912.

(3) Zweizer, II, pp. 439 segg., 564 segg.

rumore ed a soqquadro dalla dottrina della Grazia e della Predestinazione.

Il Concilio di Trento, le grandi assise cattoliche, che avrebbero dovuto segnare nettamente le posizioni dogmatiche della ortodossia cattolica di contro all'eresia protestante, ma al tempo stesso recare nel seno del Cattolicismo armonia e disciplina, si trovò in un gravissimo impaccio quando gli si levò di faccia il formidabile e disperante dogma. Di fatti, prima ancora di risolvere la eterna controversia in contradditorio con i Protestanti, il Concilio si vide nella necessità di definirla fra gli stessi ordini religiosi cattolici, quali i Domenicani ed i Francescani, pur sempre accampati gli uni di contro agli altri e senza tregua pugnanti su quel terreno. Nessuna meraviglia, dopo ciò, che il suo verdetto, data la necessità di non accrescere con altre scissure le già esistenti ed insanabili, non rappresenti altro che un fluttuare fra i due estremi opposti, l'Agostinismo e il Semipelagianismo (1), e non abbia fatto altro, per dirla alla buona, che dare un colpo al cerchio e l'altro alla botte. Ma con ciò esso riuscì così poco persuasivo e definitivo, che la querela divampò del più bello, ed anzi parve anche più violentemente divampare.

E ciò successe quando a fronteggiare i Domenicani si fece innanzi una nuova e ben più temibile milizia cattolica, quella dell'ordine dei Gesuiti, di fresco fondato. Nel rinnovato conflitto fra i nuovi avversari, se l'arma impugnata dai Domenicani è pur sempre l'antica, e cioè l'accusa di Pelagianismo, prima rivolta contro i Minoriti e adesso, più aspramente ancora, contro i Gesuiti, questi per contro si trovarono sotto mano un'arma di ritorsione di novissima fucinatura e di ben più affilato taglio, l'accusa cioè di Calvinismo. All'eresia antica viene per tal modo contrapposta l'eresia nuova.

Per un curioso capriccio della storia, centro della querela predestinataria cattolica fu la Spagna, e di quella protestante l'Olanda, e cioè i due paesi che stavano per scindersi politicamente. Ma il più curioso si è che, come per l'Olanda si volle vedere una causa del suo divampare nel fermento lasciato negli spiriti dalla guerra di liberazione contro gli Spagnoli, per

---

(1) Cfr. Harnack, VII, p. 45 segg.

la Spagna si credette ravvisare una cagione analoga nella riconquista del paese contro i Mori dopo le lotte secolari da cui esso era appunto uscito nel secolo XVI (1).

Ma veniamo a qualcosa di più concreto. La controversia, sempre accesa, divampò quando, con le migliori intenzioni di spegnerla definitivamente, un gesuita, Luigi Molina, professore nell'università portoghese di Evora, pubblicò un suo libro, destinato a una celebrità mai più vista, ed intitolato: " *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1593). Dal libro ebbe origine non la pace, ma una guerra che dura tuttavia. Contro il libro del Molina mosse subito esplicita accusa di Pelagianismo il domenicano Bañes, professore a Salamanca, difensore delle dottrine del massimo teologo del suo ordine, Tommaso d'Aquino. E da quel momento tutta la Spagna, chiesa e università, corte e popolo minuto, fu divisa in due campi, quello dei cosidetti *Molinisti* e quello dei *Tomisti*, i primi pugnanti per la difesa del Libero Arbitrio ed i secondi per la difesa della Grazia; o, più esattamente, per una loro speciale conciliazione dei due termini intesa a salvare principalmente o l'uno o l'altro di essi.

Poichè anche il volgo si appassionava all'astruso dibattito, così si cercava di renderglielo comprensibile con immagini, raffiguranti le rispettive posizioni dei due partiti. Per i Tomisti, si diceva ad esempio, l'uomo è come uno scolaro inesperto, a cui il maestro tiene la mano per tracciare lettere e disegni: questi sono opera esclusiva della mente del maestro, eppure materialmente sono anche lavoro esclusivo della mano dell'allievo, il qual lavoro riuscirà tanto più difettoso, quanto la mano dello scolaro sarà stata meno docile a quella che la dirigeva. Per il Molinista l'azione umana è come un carro, a cui sono attaccati due cavalli, quello della Grazia divina e quello della Volontà umana; chi darà il segnale della partenza ed il primo strappo sarà la libertà dell'uomo, che per altro sarà incapace di per sè di mettere il carro in movimento, se non si muoverà anche il cavallo più possente della grazia divina; donde risulterà un atto misto e simultaneo, divino ed umano, libero e causato da Dio.

---

(1) De Régnon, *Bañes et Molina*; Paris, 1883, p. 93. E così ancora Bournet, op. cit. (sotto, a p. 402, nota 2), p. 29.

Il punto più originale di tutta la nuova costruzione teologica tomistica sta precisamente in quella che fu detta *praemotio physica*, e cioè in quella Grazia di per sè sempre *efficace*, la quale esercita sulla volontà umana, non solo una impulsione spirituale ma una vera pressione fisica. In altri termini, la Grazia è sempre intrinsecamente efficace; e, quando l'uomo vi consente, non egli aggiunge efficacia alcuna alla Grazia, ma il suo atto è solo un segno che egli ha avuto una grazia efficace, la quale lo spinge ad agire in un dato modo. Dall'altro canto, il punto più originale della costruzione molinistica sta nel suo nuovo tentativo di trovare della varietà nella conoscenza divina e cioè in quella, che fu detta *scientia media* ed era stata inventata da Pietro di Fonseca, maestro del Molina; la quale consisterebbe in una prescienza divina non già di un futuro assoluto, ma di un futuro condizionato, e cioè del semplicemente possibile, in altre parole, del modo con cui l'uomo, fornito da Dio della *Grazia sufficiente*, userà poi del suo Libero Arbitrio e renderà così quella Grazia anche *efficace*. Precipuo intento e degli uni e degli altri era poi di mostrare i propri avversari tutti invischiati nelle panie della eresia a loro più vicina, e per mostrare inversamente se stessi separati addirittura da abissi teologici dalla eresia, di cui si era *ex adverso* imputati: tattica, della quale vedremo poi gli ultimi prodigi presso i Giansenisti.

Della bega, che si veniva facendo ogni giorno più grossa, si dovette alfine occupare la Santa Sede. A mezzo il 1594 Clemente VIII avocò la questione a Roma. Dopo molti studi preparatorii ne fu deferito il giudizio ad una Congregazione apposita, che prese appunto il nome di *Congregatio de auxiliis gratiae*. La quale si trasformò in un grandioso torneo teologico, come l'Occidente cristiano ne vide pochi; così che le stesse Corti se ne commossero e presero partito. La Congregazione lavorò per ben nove anni, dal 2 gennaio 1598 al 28 agosto 1607, con il concorso di tutte le teste più fini ed erudite, di cui la teologia cattolica allora disponesse, e tenendo una infinità di sedute, a molte delle quali assistette lo stesso Pontefice. E furono sedute a volte drammatiche. Come quella del 30 settembre 1602, in cui il campione dei Gesuiti, il padre Gregorio di Valenza, cadde a terra esaurito, nel bel mezzo di una sua argomentazione contro il campione dei Domenicani, il padre Tommaso di Lemos.

Quel Lemos doveva essere un uomo tremendo. Sempre sulla breccia, con una scienza imperturbabile del sillogismo, una memoria infallibile, una voce stentorea ed una salute di ferro, *taillé comme un belluaire antique*, al dire di un recente scrittore, quel *formidable jouteur en robe blanche*, abbatteva l'un dopo l'altro i suoi antagonisti; così che al nuovo campione dei Gesuiti, il padre Arrubal, toccava il 24 giugno 1603 la stessa sorte del prececessore.

E i Gesuiti già stavano per avere la peggio. Una bolla di condanna del Molinismo pare fosse già pronta. A salvarli intervenne la politica. Se per i Domenicani stava la Spagna, per i Gesuiti stava la Francia. Ma più efficace fu quel grave episodio delle lotte giurisdizionalistiche italiane (*quelques affaires d'Italie*, come dirà nella seconda delle sue *Provinciali* il Pascal), ch'è rappresentato dall'Interdetto lanciato da Paolo V contro la Repubblica veneta nel 1605. È noto che i Gesuiti si sottomisero senz'altro all'Interdetto, il che valse loro la cacciata dal territorio della Repubblica. Per riconoscenza e per non aggravare ancora la loro posizione, il Papa tenne presso di sè la bolla, che non fu pubblicata più mai. D'improvviso, il 28 agosto 1607, Paolo V convocati i cardinali, dichiarò che le discussioni erano chiuse, congedò i rappresentanti degli ordini rivali, dicendo loro di attendere le sue decisioni e di astenersi nel frattempo da ogni reciproca incriminazione ed ingiuria. Nel 1611, sotto Paolo V, la Congregazione romana dell'Inquisizione impose silenzio all'una ed all'altra parte, e il decreto fu ripubblicato da Urbano VIII nel 1625 e riconfermato dalla Santa Sede a più riprese in seguito. Poichè non c'è forse memoria nella storia ecclesiastica di un decreto che sia stato più prontamente e più universalmente violato. Il solo riguardo usato al decreto dai Domenicani e dai Gesuiti, che seguitarono a scrivere e polemizzare del loro meglio sul vietato argomento, fu, secondo una arguta osservazione di un ecclesiastico cattolico, il Paquier (1), che ciascuno d'essi cominciava col dire al proprio avversario, pressapoco questo: " Il Papa mi ha proibito di esprimere ciò che penso di te, delle tue opinioni e della tua maniera di pro-

(1) Paquier, p. 198, n. 1.

pugnarle. Cercherò d'obbedirgli; ma ti assicuro ad ogni modo che avrei da spifferarti più di una verità che tu potresti meditare con tutto tuo vantaggio „. E così la controversia — che avrebbe dovuto considerarsi già da secoli decisa, poichè trattavasi pur sempre della controversia insorta tra Agostino e Pelagio — terminò con un clamoroso riconoscimento della universale impotenza a risolverla.

La polemica intorno alla Grazia ed alla Predestinazione ricevette nuova esca, nel campo del Cattolicismo, e anche qui si protrasse nei secoli seguenti, allorchè a fianco dei Tomisti, questa volta, e contro i Gesuiti, scese in armi una nuova e davvero agguerrita milizia, quella dei Giansenisti. Allora si iniziò quella, che vorremmo poter dire una partita a tre: da un lato, Tomisti e Molinisti combattenti pur sempre una loro battaglia speciale che anche oggidì non è cessata (1); e poi Molinisti e Giansenisti accapigliantisi, da un altro lato, con furore e con fragore anche più grandi.

VIII. — Il Giansenismo è figlio del Protestantesimo: figlio spurio però. Esso non uscì, invero, — come per esempio il Puritanismo inglese o il Pietismo germanico — dal grembo pro-

---

(1) Segno questo davvero impressionante della tenacità non sradicabile delle lotte teologiche! Il gesuita Schneemann (*Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*; Freiburg i. Br., 1881, pubblicato l'anno innanzi in tedesco) scrive un libro fondamentale, ma tendenzioso, sulla storia della controversia, a cui replica un domenicano, Dummermuth (*Sanctus Thomas et doctrina praemotionis phisicae*; Paris, 1886). Torna alla carica un gesuita, Frins (*S. Thomae Aquin. doctrina de cooperatione Dei*; Paris, 1892); e accorre di bel nuovo alla difesa lo stesso domenicano, Dummermuth (*Defensio doctrinae S. Thomae, responsio ad P. Frins*; Lovanii, 1895). Una polemica parallela in lingua francese si ingaggia frattanto tra il gesuita, padre De Regnon (*Bañes et Molina*; Paris, 1883) e il domenicano, padre Gayraud (*Thomisme et Molinisme; préliminaires historiques et critiques du Molinisme*; Paris, 1889); De Regnon (*Bannésianisme et Molinisme; établissement de la question et défense du Molinisme*; Paris, 1890); Gayraud (*Thomisme et Molinisme; réplique au R. P. De Regnon*; Paris, 1890). E ancora da ultimo polemizzavano il gesuita tedesco Stufler (*Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante*; Innsbruck, 1923) e il domenicano francese M. Martin (*Pour S. Thomas et les Tomistes contre le R. P. Stuffer S. I.*, in " Revue Thomiste „, 1925, VIII, pp. 567-570, IX, pp. 73-85).

lifico di alcuna delle numerose Chiese o Confessioni o Denominazioni evangeliche pullulate con la Riforma; sì bene dal grembo antico e augusto di quella *pregnante annosa* ch'era la Chiesa cattolica. Ma il seme vi fu gettato dallo spirito protestante; perchè nei paesi, quali il Belgio e la Francia, ove la lotta fra Cattolicismo e Protestantismo fu più aspra, movimentata e duratura — debellato ed espulso alfine quest'ultimo, come confessione e chiesa — molto rimase però dei suoi metodi, dei suoi principii e in parte dei suoi intenti riformatori e purificatori (1). Di qui è nato il Giansenismo. Nella Francia, che lo fece suo, che lo alimentò ed esaltò fino a costituirne, per ben cento e cinquant'anni, uno dei fattori più vividi e vigorosi della sua storia religiosa, culturale e politica, il Giansenismo può — a seconda del lato da cui lo si consideri — essere detto o la forma specifica francese della Controriforma, che colà fu di preferenza dogmatica ed ascetica, mentre da noi fu essenzialmente disciplinare ed ancora ascetica, ma di un ascetismo non cupo alla maniera di quei Francesi, sì bene sereno e quasi ilare (2); oppure l'equivalente e come il surrogato della stessa Riforma protestante, che padrona oramai del paese alla fine del cinquecento, ne fu a stento eliminata nel secolo successivo. Non è mancato, invero, chi nel Giansenismo volle ravvisare una specie di fratello, se non germano e neppure uterino, almeno consanguineo del Calvinismo, e cioè di quella che fu la specifica creazione protestante del genio nazionale francese; il quale li avrebbe segnati entrambi della sua più caratteristica ed indelebile impronta.

---

(1) Reuchlin, *Geschichte von Port-Royal, der Kampf des reformirten und des jansenistischen Katholizismus unter Ludwig XIII und XIV*; Hamburg und Gotha, I, 1839, p. xxi: " Der Protestantismus und Katholizismus begegnen sich im Jansenismus einander durchkreuzend; es it eine Annährung beider gegen einander ". — Lo stesso può dirsi del Bajanismo fiammingo, che di poco e per poco precedette il Giansenismo, e gli spianò la via; cfr. Linsenmann, *Mich. Bajus und die Grundlegung des Iansenismus*; Tübingen, 1867.

(2) Sainte-Beuve, IV, p. 332: " Ce qui manque à la religion de Port-Royal ... c'est la légèreté, la joie des saints et des enfants de Dieu. Pendant les belles époques de croyance, observez bien, en France il y a plutôt des *justes*, en Italie il y a des *saints* ".

Per le sue origini, adunque, e spirituali e storiche, e per la stessa sua essenza, nulla si potrebbe dare più del Giansenismo straniero e remoto dallo spirito e dalla storia della nostra gente. Eppure l'ultimo atto del grandioso dramma giansenistico si passò in Italia, ove il movimento si era propagato; e fu quel famoso Sinodo di Pistoia, convocato nel 1786 dal vescovo Scipione dei Ricci, su cui si posarono per un istante l'attenzione e le speranze dei Giansenisti di tutto il mondo. Ed a cotesto episodio italiano del Giansenismo tramontante si deve ancora di avere provocata l'ultima e più esplicita condanna da parte della Santa Sede, con la bolla *Auctorem Fidei* del 1794; dopo la quale quella del Giansenismo non fu più vita, ma sussulto disperato di vita omai infranta o, se si vuole, semplice sopravvivenza intima e quasi evanescente in alcune poche anime elette (quella del nostro Manzoni, per esempio) ed in alcuni sperduti angoli di chiuso ascetismo (la Chiesa giansenista di Utrecht). L'importanza di cotesta fase nostrana della storia giansenistica non era certo sfuggita agli studiosi stranieri di questa eresia, come la Chiesa l'ha oramai definita; ma non era stata però da essi tenuta nel debito conto, nè posta nel necessario rilievo. Questo rimprovero fu mosso ancora di recente da un giudice competentissimo all'ultimo storico ufficiale, se così ci è lecito dire, del Giansenismo (1).

Ora qui torna opportuno un raffronto.

Un processo in certa maniera inverso di quello, che testè osservammo quanto al Giansenismo, ci presenta la storia del Socinianismo. Figlio dell'Umanesimo italiano, e nato da un germe che questo gettò nel grembo della Riforma protestante, esso si svolse compiutamente e largamente si diffuse fuori e lontano dalla sua patria ideale. Che l'ignorò del tutto e non ne risentì il menomo effetto, fino al giorno che un suo figlio, il Cavour, ne assorbì un qualche succo da quel gorgo remoto, entro cui esso si era come accantonato e conservato nei secoli, l'ambiente ecclesiastico ginevrino (2).

---

(1) De Meyer, Recensione della Storia del Giansenismo del Gazier, in " Revue d'Histoire ecclésiastique ", gennaio 1924, p. 120.

(2) Cfr. Ruffini, *Corso di Diritto ecclesiastico. La Libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*; Torino, 1924, pp. 101, 110.

Nè meno differente e quasi antitetico il rispettivo contenuto spirituale dei due movimenti. E non a torto certo il conoscitore più profondo che ora sia delle prime origini giansenistiche si sforza ripetutamente di mostrare come il Giansenismo nulla abbia ritratto dal Socinianismo, che gli rimase assolutamente straniero (1). Di fatti il primo segna una brusca riviviscenza dell'Agostinismo medioevale nel seno della Chiesa cattolica, mentre il secondo ha i suoi presupposti nei grandi movimenti antiecclesiastici medioevali, e il suo sistema dottrinario è tutto impregnato di elementi Scotistico-Pelagiani.

Se non che — ad onta di tutte le diversità di origine di svolgimento e di contenuto — un curioso incontro di risultati finali merita di essere rilevato. Al Socinianismo spetta di avere, o immediatamente o mediatamente per il tramite dell'Arminianismo, scosso il primitivo spirito rigidamente agostiniano dei Riformatori, e recato nel Protestantesimo l'illuminismo e cioè, in fondo, il razionalismo. Al Giansenismo spetta invece di avere, per effetto delle ripetute condanne che del suo estremo Agostinismo la Chiesa fu condotta a fare, spinta questa sempre più decisamente verso le concezioni pelagiane (2). Risultato fondamentalmente uguale, adunque, ma ottenuto, là direttamente e diremo per azione, qui indirettamente e per reazione.

IX. — La Dottrina giansenistica può essere saggiata da tre diversi lati: del *dogma*, della *morale*, della *gerarchia*. Qui, naturalmente, non può essere questione che del primo.

Per ciò che si attiene alla dottrina della Grazia (3), la difficoltà di fissare, senza cacciarsi in un vero ginepraio di distin-

---

(1) De Meyer, *Les premières Controverses Jansénistes en France (1640-1649)*; Louvain, 1917, pp. ix, 474.

(2) Harnack, III, p. 112 segg.

(3) Lavigerie, *Exposé des doctrines générales* (o *des erreurs doctrinales*) *du Jansenisme*; Paris, 1860 (un po' superficiale ed ormai insufficiente); Paquier, *Le Jansénisme. Étude doctrinale d'après les sources*; 2ª ed., Paris, 1909 (contiene una serie di dieci lezioni, tenute all'Istituto cattolico di Parigi tra il novembre 1907 e il gennaio 1908: brillante esposizione, buona per una prima orientazione, se anche non sempre precisa); Carreyre, *Jansénisme*, in " Dictionnaire de Théologie catholique ", Tom. VIII, Paris, 1924 (contiene da col. 330 a col. 448 una diffusa e diligente rassegna dell'*Augu-*

zioni e di suddistinzioni il più delle volte non accessibili che ai teologi, quale fu precisamente la nota fondamentale e discretiva della concezione giansenistica, risulta evidente da questi semplici rilievi.

I Giansenisti hanno in ogni tempo, in ogni incontro e ad ogni costo sostenuto che essi non facevano se non riprodurre fedelmente la pura dottrina di Agostino. E della augusta persona del Santo si fecero schermo contro ogni attacco ed ogni minaccia. " Non potete sconfessare e colpire noi — essi dicevano — senza insieme sconfessare e colpire lui ". La difesa era abile. Tant'è che pose in serio impaccio i loro avversari. E allora i più spinti, e cioè i Gesuiti, non risparmiarono neppure il Santo, a cui mancarono sovente perfino di rispetto (1); mentre i più moderati — e ce ne sono perfino di assai moderni — si sono limitati a dire che, dopo tutto, la parola di Agostino non è parola di Vangelo, e che non sono rare nella sua dottrina le dubbiezze, le contraddizioni e le mutazioni rilevanti (2). A un certo punto, e cioè nel 1661, l'Assemblea del clero di Francia credette di uscirne includendo nel suo famoso Formulario di piena sconfessione del Giansenismo anche la dichiarazione, a cui tutti erano tenuti di sottoscrivere, avere Giansenio male interpretato Sant'Agostino. Ma la Santa Sede non rilevò, nel Formulario da essa alla sua volta imposto nel 1665, cotesta più speciale ingiunzione. Condannò la dottrina di Giansenio, non toccò invece di quella di Agostino, e lasciò che i suoi teologi se la sbrogliassero poi a modo loro fra il santo e l'eretico.

Qualcosa di molto somigliante è successo quanto ai rapporti dei Giansenisti con i Tomisti. Sembra non potersi dubi-

---

stinus di Giansenio); Laporte, *La Doctrine de Port-Royal*; Tom. I: *Essai sur la formation et le développement de la Doctrine*; Parte prima: *Saint-Cyran*; Paris, 1923 (la parte seconda di questo primo tomo, in corso di stampa, tratterà dell'Arnauld e de' suoi amici, Nicole, Pascal, Quesnel; un'anticipazione di cotesta parte seconda fu data poi dal Laporte con lo studio: *Pascal et la Doctrine de Port-Royal*, in " Revue de Métaphysique et de Morale ", XXX, 1923, pp. 247-306); Tomo II: *Exposition de la Doctrine, d'après Arnauld*; Parte prima: *Les vérités de la Grâce*; Paris, 1923 (opera critica di alto valore scientifico).

(1) Sainte-Beuve, III, p. 21 seg.

(2) Cfr., p. es., Paquier, op. cit., Lezione 2ª, pp. 35-78.

tare, che in un primo momento parte dei Domenicani, sopratutto a Roma, abbiano preso a sostenere l'*Augustinus* e si siano sforzati di stornare da Giansenio la condanna che gli incombeva (1), onde anche assai più tardi (1713) alcuni Tomisti non vollero neppure accogliere la bolla *Unigenitus* (2). E con ciò essi davano prova di molta carità cristiana verso Giansenio, il quale non aveva nel suo libro risparmiato neppure i Tomisti, appuntandoli di essere piuttosto degli Aristotelici che non degli Agostiniani, e di aver recato con la loro dottrina della *Premozione fisica* una confusione inestricabile in tutto il sistema (3). Ma di mano in mano che l'attacco contro i Giansenisti si andava intensificando, i Tomisti si venivano pure a grado a grado tirando indietro, finchè la rispettiva tattica si invertì. I Tomisti misero ogni loro studio in separare la propria causa da quella dei Giansenisti; e questi invece si attaccarono disperatamente ai loro panni. Già due Domenicani, a dire il vero, consultati da Papa Chigi, non avevano esitato a rispondergli che la dottrina di Giansenio era contraria a quella di San Tommaso e della sua scuola (4). E nel 1651 i Domenicani avrebbero respinto un formale approccio verso di loro fatto dai Giansenisti (5). La innegabile affinità fra le due dottrine pose però non di rado i Domenicani in seriissimi impacci e li espose a ironici commenti. È noto, ad esempio, che Pascal li apostrofò vivacemente nella seconda delle *Provinciali* per la equivoca loro alleanza con i Gesuiti nel gravissimo dibattito, che si agitava allora nella Sorbona circa la condanna dell'Arnauld (1656), e per l'atteggiamento da Ponzio Pilato ch'essi in tale congiuntura tennero. Ma è noto pure che nella diciottesima ed ultima delle *Provinciali* Pascal mise molta acqua nel vino acidulo, che aveva loro servito; poichè nel frattempo e l'Arnauld e il Nicole gli erano venuti sussurrando all'orecchio che non era buona tattica tirarsi sulle braccia altri

---

(1) Cfr. De Meyer, op. cit., p. 129, n. 1, il quale rimpiange di non aver potuto a pieno chiarire questo punto presso gli archivi dell'ordine in Roma.

(2) Hild, *Honoré Tournely und seine Stellung zum Jansenismus*; Freiburg im Breisgau, 1911, p. 109.

(3) Paquier, op. cit., p. 229 seg.; Carreyre, op. cit., col. 425 segg.

(4) De Meyer, p. 123.

(5) Paquier, p. 231, n. 1; Hild, p. 109.

nemici (1). Ma, ad onore del vero, bisogna soggiungere che, mentre il Nicole, nel suo impenitente irenismo, si spinse poi tant'oltre verso i Tomisti, da venire accusato di essere passato addirittura nei loro ranghi, anche il meno irenico Arnauld, nell'accostarsi, che fece, sempre più alla dottrina tomistica, non cedette a pure considerazioni di opportunità. Egli fu mosso, invero, da una convinzione sincera e ragionata, formatasi in lui da quello studio sempre più attento e da quell'uso sempre più largo delle opere dell'Aquinate, ch'egli era venuto facendo negli ultimi anni della sua lunga esistenza; così da intitolarsi alla fine, non più soltanto discepolo di Sant'Agostino, ma discepolo di Sant'Agostino e di San Tommaso (2). Il che, per altro, ognuno intende, non faceva che fornir nuovo alimento al malizioso piacere, che i Gesuiti si erano preso sempre di accomunare i loro avversari, Tomisti e Giansenisti. Tanto che a un certo punto dovette intervenire, a tutela dei primi, lo stesso Benedetto XIII, antico Domenicano egli pure, il quale, il 26 maggio 1727, ingiungeva che alla dottrina di San Tommaso e della scuola tomista non si potesse più far l'ingiuria di venire presentata come infetta degli errori di Giansenio e dei suoi settatori (3). Ma i Gesuiti non tralasciarono allora, e non tralasciano neppure oggidì, di mettere bene in rilievo, come i Tomisti, tanto possenti ed aggressivi al tempo della Congregazione *De Auxiliis,* siano stati poi ridotti a farsi rilasciare dalla Santa Sede dei certificati di ortodossia (4).

X. — Il peggio per i Giansenisti fu quando le analogie o identità, alternativamente imputate o ricercate o rifiutate, come si è visto, delle loro dottrine con altre similari si appuntarono oltre i confini del Cattolicismo, in pieno Protestantismo. Un luogo comune della polemica contro di loro fu invero subito, e si mantenne per secoli, quello di affermare che il Giansenismo

(1) Sainte-Beuve, II, p. 128 seg.; III, p. 64.

(2) Laporte, Tom. I, p. xii segg.

(3) Hild (p. 110 seg.) distingue fra la vecchia scuola dei Tomisti, piuttosto favorevoli al Giansenismo, e la nuova scuola, decisamente avversa.

(4) Paquier, p. 235 seg.

non era se non un Semi-Protestantesimo o una reedizione attenuata della eresia di Lutero e di Calvino.

Ma, naturalmente, i più accaniti dei loro avversari, i Gesuiti innanzi a tutti, non si tennero in così misurati termini. Una vera crestomazia di motti più o meno spiritosi si potrebbe raccogliere nelle loro opere e nelle loro prediche a tale riguardo. Per essi il Giansenista non era che un Calvinista con il viso tinto oppure un Calvinista che dice la messa. Giansenio non avrebbe letto Sant'Agostino che con gli occhiali di Calvino. E perfino quello sporcaccione del nostro abate Casti, in certa sua cantafavola contro un Giansenista, diceva: " E spacciandosi issofatto — di Calvino frate vero ecc. ". Il padre gesuita Herbodeau fu anche più volgare, e in una predica non si peritò di chiamare Giansenio " un Calvin rebouilly, un Calvin recuit "; e via di questo passo, con paragoni dello stesso gusto, che sapevano un po' troppo di cucina e di refettorio, come dice il Sainte-Beuve. Sul finire del 1653, e cioè al tempo della Bolla di condanna di Innocenzo X (*Cum occasione*), i Gesuiti misero in circolazione a Parigi una caricatura rappresentante Giansenio in rocchetto e camice, tenente in mano un libro intitolato *Jansen et Augustinus*, con alle spalle due ali di diavolo, e in atto che, fulminato dal Papa, si rifugiava tra i Calvinisti di Ginevra, i quali lo accoglievano a braccia aperte come un fratello. Del resto tutti i Giansenisti venivano sprezzantemente qualificati come rane del lago di Ginevra: " *Rana Gebenneis prognata paludibus* ". Nella *Revue des deux Mondes* del 15 gennaio 1845, Cousin diceva del Giansenismo che " sans le vouloir ni le savoir, il incline au Calvinisme ". Il Gazier asserisce, che ancora pochi anni fa un prelato, membro dell'Accademia di Francia, si compiaceva di istituire questa equazione: " Giansenismo = Calvinismo = Fatalismo mussulmano " (1). E un immaginoso controversista cattolico metteva insieme anche da ultimo Giansenisti e Calvinisti come *cousins germains* (2).

---

(1) Gazier, *Histoire générale du Mouvement Janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*; Paris, 1922, I, p. 13.

(2) Bourlon, *Entre cousins germains. Controverse entre les Jansénistes et les Calvinistes*; Arras-Paris, 1903.

A sostegno della grave imputazione si sono però tirati in campo argomenti più serii e più solidi. La testimonianza, ad esempio, di San Vincenzo di Paola, già legato da cordiale amicizia con il Saint-Cyran e voltosi poi contro di lui. A Vincenzo il Saint-Cyran avrebbe un giorno dichiarato, tra l'altro, che " *Calvinus bene sensit, male locutus est* ". Ma senza neanche accedere a quei Giansenisti, e antichi e moderni, i quali pensano che San Vincenzo si sia lasciato indettare dai Gesuiti, anzi, che questi si siano addirittura impadroniti di " cet ange de charité qui ne fut jamais un ange de lumière " (1), l'attendibilità di cotesto suo detto e di altri somiglianti è vivamente discussa dalla critica più recente e più obbiettiva (2). Più temibile, per i Giansenisti, fu la ricerca sistematica, a cui parecchi Gesuiti si dedicarono, dei singoli punti di contatto della loro dottrina con quella dei Calvinisti; fatica, nella quale primeggiò Étienne Deschamps (1613-1702), la cui opera, apparsa primamente nel 1645, e riprodotta rapidamente in varie edizioni, con vario nome di autore, con vario contenuto e titolo, fu dai nemici di Port-Royal considerata addirittura come l'antidoto più efficace contro il Giansenismo dottrinale (3).

I Giansenisti non erano per altro uomini da non sapere fronteggiare vigorosamente anche questa nuova offensiva, se a prenderli alle spalle, involontarii alleati dei Gesuiti, non fossero sopraggiunti gli stessi Calvinisti ed altri Protestanti. Ma poco danno, anche da questo lato, potevano recare ai Giansenisti gli attacchi furiosi di qualche controversista protestante, stiamo per dire professionale, del tipo di quel pastore Pierre Jurieu (*l'injurieux* come lo chiamava il Voltaire), il quale accusava addirittura l'Arnauld di finzione, di doppiezza e di mala fede, irridendo agli sforzi di lui e dei colleghi suoi per non passare da eretici agli occhi di Roma (4). Più compromettenti — e di

---

(1) Gazier, *Histoire*, I, p. 90. Conforme è il giudizio degli antichi Giansenisti; cfr. Laporte, I, p. 6, n. 11.

(2) De Meyer, op. cit., p. 390 segg.; Laporte, I, p. 4 segg.

(3) De Meyer, p. 197 segg.; circa un altro gesuita che si segnalò pure per l'aperta accusa di calvinismo fatta ai Giansenisti, cfr. p. 470 segg.

(4) Jurieu, *L'esprit de M. Arnauld*; Deventer, 1684, I, pp. 8, 229, 235 segg. Cfr. sulla sua polemica contro i Giansenisti, Bourlon, p. 125.

quanto! — le disquisizioni pacate e sopratutto gli elogi di altri Protestanti. Per esempio, un pastore zwingliano di nome Ottius, si era proposto semplicemente di provare, in una sua lunga orazione, che Giansenio aveva attinto tutto il suo sistema, e cioè principii, metodo e prove, negli atti del Sinodo di Dordrecht (1). Ma il più antico storico protestante del Giansenismo, colui che, come giustamente fu osservato, rappresenta la prima concezione ed impressione che il mondo protestante ebbe del movimento giansenista, il mite calvinista olandese Melchiorre Leydeker, dà addirittura nel patetico. " Perchè (egli esclama ripetutamente parlando dei Giansenisti) cotesti uomini ottimi non se ne vengono con noi, visto che i Papi li dannano, i Gesuiti li tormentano, e un giogo intollerabile li opprime? Perchè, non potendo correggere Roma, non abbandonano Roma? Perchè, quanto meno, non desistono dal calunniarci? „ (2).

È vero che i Giansenisti respinsero sempre, sdegnosissimamente, la mano che per tal modo si tendeva loro dall'altra sponda. È vero ancora che, non paghi di ciò, essi batterono le mani ad ogni misura che lo Stato francese ebbe a prendere contro i Protestanti, plaudendo, ad esempio, alla revoca dell'Editto di tolleranza di Nantes. È vero, infine, che appena ebbero le mani libere, brandirono con raddoppiato zelo le armi della controversia contro i Protestanti, e se ne fecero quasi una specialità. Ma i Protestanti replicavano, non senza qualche fondamento, che nel loro ardore c'entrava un poco di politica (3). Penetrante e si può dire definitivo qui, come quasi sempre e, come sempre, argutissimo, il giudizio del Sainte-Beuve, il quale, circa il rapporto del Giansenismo con il Calvinismo, dice: " Plus il s'en rapprochait et paraissait y toucher par un point, plus il

---

(1) Ottius, *Oratio de causis Iansenismi*; Zurigo, 1653. Dell'orazione si fece subito forte il gesuita Pinthereau, riproducendone dei lunghi estratti nella sua opera pseudonima: *La naissance du Jansénisme découverte* ... par le sieur de Préville; Louvain, 1654. Cfr. Rebelliau, *Bossuet, historien du Protestantisme*, 3ª ed.; Paris, 1909, p. 29, n. 2.

(2) Leydecker, *Historia Jansenismi. De Cornelii Jansenii vita et morte nec non de ipsius et sequacium Dogmatibus*; Utrecht, 1695; Praefatio, e Lib. III, cap. X, p. 187.

(3) Rebelliau, op. cit., p. 20, n. 3.

lui importait de s'en séparer manifestement dans l'ensemble, afin de ne laisser aucune équivoque. L'instinct donc, une certaine tactique spirituelle, autant que le zèle de conviction, firent qu'à chaque fois que Port-Royal fut libre, respira un peu à l'aise et eut quelque espace pour se développer à sa convenance, alors aussi on le revit tenter toujours cette guerre contre les Protestants, par laquelle il se définissait et se circonscrivait, pour ainsi dire, lui-même au sein de l'Église, plus sensiblement que par toutes les réfutations directes. Port-Royal, en un mot, voulait faire comme ces généraux fidèles, ces valeureux Bélisaires, qui calomniés au-dedans à l'oreille du maître, ne se vengeaient qu'en allant aux frontières gagner des batailles pour lui „ (1).

Per farla breve, l'ultima parola della scienza è questa. Non si può certo negare che i dibattiti e gli atti del Sinodo di Dordrecht avessero fatto una viva impressione sopra Giansenio, come risulta dalle sue stesse lettere del 1620; ma (nota giudiziosamente un autore non sospetto, un ecclesiastico cattolico, il De Meyer) un esame attento dell'*Augustinus* dovrebbe essere più che bastante a persuadere omai chiunque, come lo studio diretto, profondo ed indefesso delle opere del Vescovo d'Ippona, che i Giansenisti fecero, abbia potuto generare il Giansenismo, senza bisogno di stabilire addirittura un vero e diretto legame di figliazione di Giansenio da Calvino (2).

XI. — Tutto cotesto, per altro, non toglie, che al Bajanismo, prima, e al Giansenismo, di poi e in più larga misura e con più durevole effetto, si debba di avere, rinnovando le teorie agostiniane più eccessive sulla Grazia e sulla Predestinazione, trasportato nel bel mezzo del Cattolicismo quel medesimo dibattito, che tanto aveva di già appassionato e tuttavia così profondamente turbava il Protestantismo. Vi è di fatti, un ben singolare ed istruttivo parallelismo tra quanto stava succedendo nell'un campo e nell'altro.

Come in quello protestante stavano gli uni contro gli altri armati i Calvinisti ortodossi e gli Arminiani, così in quello cattolico le stesse posizioni antitetiche erano assunte dai Gianse-

---

(1) Sainte-Beuve, II, p. 195 segg. Cfr. pure V, p. 316 segg.

(2) De Meyer, p. 13 segg.; Laporte, I, p. xliii.

nisti e dai Gesuiti. Nè le armi si incrociavano dai rispettivi avversari soltanto nei proprii campi chiusi; ma le frecciate partivano dall'un campo all'altro e si intrecciavano nelle maniere più impensate. Poichè, se i Gesuiti accusavano, come si è visto, i Giansenisti di Calvinismo; i Giansenisti non tralasciavano dal canto loro di asserire che i Molinisti erano dei puri Arminiani; mentre i rigidi Calvinisti accusavano gli Arminiani di Francia, e lo stesso Grozio, di volgere al Papismo.

Un curioso effetto di tali interferenze di ostilità ha messo acutamente in luce il Rebelliau; ed è che l'allargarsi della guerra finì con il compiere una vera opera di pace (1). Essa pose cioè in essere degli stabili contatti fra i due campi, il cattolico ed il protestante, e finì con calmare l'antico ardore della controversia cattolico-protestante. La lotta intestina, come suole sempre accadere, appassionava oramai ed assorbiva più che non quella esterna. Di più ancora. La rigida ed intollerante dottrina proclamata dal Sinodo di Dordrecht aveva così profondamente ferito gran parte del mondo Luterano, che non pochi dei suoi teologi si mostravano più benigni ora al Cattolicismo che non al Calvinismo, e più propensi a venire ad un'intesa con quello che non con questo.

A un certo momento, poi, così i controversisti cattolici come i protestanti si sentirono minacciati da un uguale pericolo: il dilagare del Socinianismo, il quale nella sua seconda e più impetuosa ripresa, pareva dover sommergere tutto quanto il Cristianesimo occidentale. Onde i due più fieri campioni della controversia cattolico-protestante, il vescovo cattolico Bossuet ed il pastore calvinista Jurieu, denunciano con pari esecrazione, concordi almeno in questo, l'incombente flagello, e si ammoniscono vicendevolmente di non esagerare le rispettive tesi, per non fare il gioco del nemico comune (2).

Da cotesto inestricabile groppo teologico molti altri riflessi, quasi paradossali, si sprigionavano da ogni parte. Non è, per esempio, molto curioso il rilevare, che proprio i campioni della libera ispirazione delle Sacre Scritture, Evangelici e Giansenisti, combattessero il libero arbitrio, e che, per contro, lo affermas-

(1) Rebelliau, op. cit., pp. 16 segg., 24 segg.
(2) Rebelliau, p. 46 segg.

sero i paladini dell'autorità, e cioè i Gesuiti? Ed è assai comprensibile che tutto ciò abbia potuto eccitare l'ironia di un Gibbon, il quale, là dove parla della morte di Sant'Agostino, esce in questa riflessione: " La Chiesa di Roma ha canonizzato Agostino e riprovato Calvino. Eppure la *reale* differenza tra loro è invisibile anche ad un microscopio teologico. E così i Molinisti sono oppressi dalla autorità del Santo, e i Giansenisti sono disonorati dalla loro somiglianza coll'Eretico. Frattanto i Protestanti Arminiani stanno in disparte, e deridono la reciproca perplessità dei disputanti. Forse un ragionatore, più indipendente ancora, potrebbe ridere, alla sua volta, nel leggere un Commentario Arminiano sopra l'Epistola ai Romani „ (1). È in questa Epistola — non è male ricordarlo — che l'Apostolo Paolo enunciò la sua dottrina predestinataria, che non poteva non mettere in serio imbarazzo gli Arminiani, fautori risolutissimi del libero arbitrio.

XII. — I Giansenisti — naturalmente — protestarono sempre la loro perfetta ortodossia. Eretici loro? Ma se dal primo uomo, che potè dirsi Giansenista, e cioè il vescovo Cornelio Giansenio, all'ultimo, che potè meritare un simile nome, il professore Agostino Gazier, morto nel 1922 (2), essi hanno sempre proclamato altamente ed irremovibilmente la loro devozione alla Santa Sede ed il loro fermissimo proposito di non volersi staccare mai dalla Chiesa cattolica, apostolica, romana! I Giansenisti hanno reso sempre immagine di gente incomoda, che altri voglia gettare a qualunque patto a mare, e che si aggrappi disperatamente al bordo, ai cordami e a tutto ciò, che può fornire una qualche presa, pur di non precipitare nel baratro.

Giansenio, invero, e nella dedica del suo libro ad Urbano VIII e nell'epilogo aveva dichiarato " che avrebbe sostenuto, che avrebbe rigettato, che avrebbe condannato od anatemizzato tutto ciò che Roma avrebbe voluto sostenere, rigettare, condannare o anatemizzare, e ciò perchè voleva vivere e morire

---

(1) Gibbon, *Storia della decadenza e rovina dell'Impero romano*; Capitolo XXXIII, trad. ital., vol. VI, Milano, 1821, p. 351, nota 3.

(2) Hallays, *Le dernier des Port-Royalistes, Augustin Gazier*, in "Revue des Deux Mondes „, tom. XIV (1923), pp. 441-458.

nella comunione della sua Chiesa „. Gli stessi sentimenti egli avrebbe confermati in una specie di codicillo aggiunto al suo testamento spirituale, redatto mezz'ora prima di morire (e affidato ai suoi due fidi allievi, che poi curarono l'edizione dell'*Augustinus*), in maniera così remissiva verso la Santa Sede, che il Gazier non esita ora a qualificare Giansenio di *ultramontain militant* (1). Ma l'autenticità di cotesto testamento spirituale è così fortemente controversa ancora oggidì, che non c'è da farne caso (2). Per noi, del resto, è più che sufficiente quanto è detto nel libro.

Ugualmente esplicito e risoluto il Saint-Cyran, il quale dichiarava lo scisma il più grande peccato che un cristiano possa commettere. Un pensiero ricorre frequentemente in lui, " qu'il faut supporter, non seulement tous les plus grands désordres, mais la mort même, plutôt que de se séparer de l'Église, parce que cette séparation est le plus grand de tous les maux „. La professione di fede del Saint-Cyran era, secondo una sua pittoresca immagine, di voler rimanere per sempre attaccato a cotesta " Église catholique, apostolique et romaine, jusqu'aux moindres franges et filets de sa robe „ (3).

E il loro grande allievo, l'Arnauld, non rimase indietro ai maestri. All'obbiezione degli avversari, che, non piegandosi alla censura della Sorbona, i Giansenisti provocassero lo scisma, egli replicava: " Elle (e cioè tale obbiezione) aurait quelque couleur s'il s'agissait de nous séparer de la communion de ceux qui ont fait la Censure, de rompre les liens de l'unité ecclésiastique qui nous joignent avec eux, et de faire des assemblées à part, séparées de celles de l'Église Catholique. Mais Dieu sait que nous sommes prêts de souffrir plutôt la mort, que de rien faire de semblable, parce que nous avons appris de S. Augustin, qu'il n'y a jamais de juste nécessité de rompre l'unité de l'Église „ (4). Anche per lui " le schisme est le plus grand de tous les crimes „ (5),

---

(1) Gazier, *Histoire*, I, p. 45.
(2) De Meyer, p. 16, n. 1; Carreyre, col. 328 seg.; Bournet, p. 73.
(3) Laporte, I, p. 41.
(4) *Œuvres*, ed. De Bellegarde; Lausanne, 1775-1783, tom. XX, p. 16 seg.
(5) *Œuvres*, tom. XIX, p. 414.

è " une espèce de fratricide „ (1). E via di questo passo (2). Del resto egli era fisso nel ritenere che il Papa, nel suo intimo, non condannasse già, ma approvasse il Giansenismo!

Notissima poi la reiterata protesta di perfetta ortodossia di Pascal. Alla discepola sua, Mademoiselle de Rouannez, egli scriveva nel novembre del 1656: " Nous sçavons que toutes les vertus, le martyre, les austeritez et toutes les bonnes œuvres sont inutiles hors de l'Eglise, et de la communion du chef de l'Eglise, qui est le Pape. Je ne me separeroy jamais de sa communion, au moins je prie Dieu de m'en faire la grâce; sans quoy je serois perdu pour jamois „ (3). E all'accusa di eresia e di scisma, perchè legato a Port-Royal, replicava nella sua fierissima diciassettesima *Provinciale* (23 febbraio, 1657): " Grâces à Dieu je n'ay d'attache sur la terre qu'à la seule Eglise Catholique Apostolique et Romaine, dans laquelle je veux vivre et mourir, et dans la communion avec le Pape son souverain Chef; hors de laquelle je suis très-persuadé qu'il n'y a point de salut „ (4).

E ci pare che basti. Ma allora?

Allora i Giansenisti, a cominciare dall'Arnauld in uno dei suoi libelli, intitolato il *Fantôme du Jansénisme* (5), si sbracciarono ad affermare imperterriti ch'esso non era se non un fantasma, creato per i loro fini dai Gesuiti; che inoltre esso non era se non una *Hérésie imaginaire*, come lo ebbe a chiamare il Nicole nella serie delle sue lettere, *les Imaginaires*, non del tutto indegne di seguire, alla debita distanza, le celeberrime *Provinciales*. I due termini ebbero fortuna. Nel 1776 — prendiamo i primi esempi, che ci cadono sotto mano — il Vasquez, priore generale degli Agostiniani, scriveva con il consenso di Pio VI ai religiosi del suo ordine, che il Giansenismo non era che un *inane spectrum* (6). Uno dei tanti libri polemici contro

(1) *Œuvres*, tom. XIX, p. 393.

(2) *Œuvres*, tom. XIX, pp. 325 segg., 382 segg.; XXIX, p. 464 segg.; XXX, p. 13 segg.

(3) *Œuvres*, ed. Brunschvigg, Boutroux, Gazier, VI, Paris, 1914, p. 217.

(4) Ibid., p. 343.

(5) *Œuvres*, tom. XXV, pp. 1-141.

(6) Rota, *Il Giansenismo in Lombardia e i prodromi del Risorgimento italiano*; Pavia, 1907, p. 103.

il Giansenismo, apparsi anche in Italia, si apre appunto con questa richiesta di un supposto discepolo ad un supposto maestro: " Molte sono le cose che sento dire intorno al Giansenistico sistema che, mentre alcuni vogliono sia un'eresia vera e formale, altri lo dicono un puro fantasma „ (1). Contro un giudizio acerbo del De Maistre, del quale diremo tosto, uno dei più convinti e candidi Giansenisti di Francia, il curato Jacquemont, scriveva delle *Lettres villageoises sur une secte imaginaire* (Paris, 1821), intese a dimostrare che la eresia giansenista era un puro *fantôme* (2). Che più? Il Gazier chiudeva il suo recente libro rinnovando per la millesima volta l'antica protesta: " Les Jansénistes savent que l'héresie dont on leur fait un crime n'a jamais existé que dans l'imagination malade de leurs persécuteurs, que c'est bien un fantôme „ (3). I persecutori sono naturalmente i Gesuiti; rispetto ai quali usava dire fra i loro avversari, che non ci sarebbero stati mai Giansenisti se non fossero esistiti prima i Gesuiti; e che la sola, reale eresia imputabile a quei disgraziati era di non amare la potente Compagnia.

Si comprende però che quel loro testardo appiccicarsi ai panni di Santa Madre-Chiesa abbia dato sui nervi a parecchi, e così fra gli ortodossi più intransigenti come fra gli eterodossi più intemperanti. È tipica la tirata furibonda del Conte de Maistre contro i Giansenisti, per " l'incroyable prétention, d'être de l'Église catholique „ (4). Dal canto loro, i liberi pensatori italiani del tempo di Pio VI li ammonivano ironicamente, per bocca di uno dei loro, dicendo: " Non potete credere quanto pregiudichi al vostro onore quel voler comparire e mostrarvi in apparenza uniti alla Chiesa Romana „ (5).

---

(1) *Origine ed avanzamento della setta Gianseniana, dimostrata istoricamente dal fratello di Giovan Battista Gennari solitario, detto Antonio Gennari;* Italia, 1792.

(2) Cfr. su di lui la recente pubblicazione di un nipote: Jacquemont, *Une âme de Janséniste. François Jacquemont, curé de Saint-Médard en Forez;* Lyon, 1914.

(3) Gazier, *Histoire*, II, p. 290 seg.

(4) De Maistre, *De l'Église gallicane*; Lib. I, cap. 7; Latreille, *Joseph de Maistre et la Papauté*; Paris, 1906, p. 128 segg.

(5) Rota, p. 124.

Da tutto cotesto un primo effetto è conseguito, e cioè la difficoltà eccezionale, di fronte alla quale i più sereni tutori della purezza della fede (e gli stessi Papi, in prima linea) si trovarono, allorquando si trattava di tacciare e di condannare alcuno come Giansenista. E si comprende allora che il Cardinale Paolucci, interrogato che cosa fosse il Giansenismo, abbia potuto rispondere: " Ella è un'eresia così fina, che quando credete di chiapparla la vi sfugge di mano „ (1); e che il padre Schiava, maestro del Sacro Palazzo apostolico, dovesse in coscienza riconoscere che, " se spregiudicatamente e secondo le leggi della più giusta severità teologica si osservano le cose, neppure un sol Giansenista si troverà in tutto il mondo „ (2).

Cotesta difficoltà di definizione dogmatica ne ha figliato molto naturalmente una seconda di carattere puramente storico: come si fa a decidere ora, per semplice amore della verità e non per zelo della ortodossia, se alcuno fu o non fu Giansenista?

Lasciamo anche stare coloro che, non facendo professione di teologia, non si seppero orientare e risolvere neppure essi. Esempio tipico quello del Boileau, l'amico letterario di Port-Royal, il quale confessava candidamente in certa sua lettera del 1703; " Pour ce qui regarde le démêlé sur la Grâce, c'est sur quoi je n'ai point pris parti; étant tantôt d'un sentiment et tantôt d'un autre; de sorte que m'étant quelquefois couché *janséniste tirant au calviniste*, je suis tout étonné que je me réveille *moliniste approchant du pélagien*. Ainsi, sans les condamner les uns ni les autres, je m'écrie avec Saint Augustin: *O altitudo sapientiae!* Mais après avoir quelque fois en moi même traduit ces paroles par: *Oh que Dieu est sage!* j'ajoute aussi en même temps: *Oh que les hommes sont fous!* „ (3). Tuttavia, per quanto il Boileau amasse per ciò definirsi scherzosamente un *molino-janséniste*, non può essere dubbio, secondo il Sainte-Beuve, ch'egli si sia fatto sul declinar della vita di più in più gianse-

---

(1) Parisi, *I riflessi del Giansenismo nella letteratura italiana*; I, Catania, 1919, p. 33.

(2) Rodolico, *Gli amici e i tempi di Scipione dei Ricci. Saggio sul Giansenismo italiano*; Firenze, 1920, p. 47.

(3) Sainte-Beuve, V, p. 13.

nista, se non per il dogma, almeno di predilezione, di costumi, d'amore, di culto, di ricordi (1). Proprio, cioè, l'evoluzione inversa di quella che si pretende da alcuno abbia compiuta il più grande degli amici di Port-Royal, e cioè Biagio Pascal. Una vivissima discussione si accese allorquando nel 1910 il Jovy, in base alle memorie dell'ultimo confessore di Pascal, prese a sostenere che il dissenso finale tra lui e i suoi antichi amici giansenisti non riguardasse punto la questione del Formulario, a cui Pascal sosteneva che si dovesse negare la firma, ond'egli sarebbe morto Giansenista addirittura intransigente; sì bene un suo riprendersi e un suo rifarsi a un cattolicismo più ortodosso, ond'egli avrebbe compiuto da ultimo una specie di ritrattazione o, se si vuole, di terza conversione. La disputa si riaccese nel 1923 in occasione del terzo centenario della sua nascita, e questa volta vi parteciparono non solo più Giansenisti e Domenicani da una parte (certe solidarietà ritornano davvero indissolubili!) e dall'altra i Gesuiti (certi antagonismi sono davvero nel campo della teologia irriducibili!), ma studiosi d'ogni tendenza (2).

Si dirà che Boileau non era un teologo e che Pascal fu solo un dilettante di teologia. Ma il problema si è imposto ai ricercatori anche rispetto a teologi di professione, e a quali teologi! Rispetto ad una delle stesse colonne di Port-Royal, per esempio, e cioè al Nicole, la cui mitezza, la cui misura, il cui amore per le conciliazioni, le attenuazioni e le sfumature, hanno fatto sì che l'abate Brémond non si sia peritato di intitolare, alla sua maniera spicciativa e un po' canzonatoria, il capitolo a lui dedicato, in questo modo: " Pierre Nicole ou le Janséniste malgré lui „ (3). E il titolo non ha bisogno di commenti.

Ma l'esempio classico di tale difficoltà addirittura scoraggiante è fornito dalla questione che si dibatte da secoli ed è tuttora insoluta, se, e fino a quale segno, il Bossuet si possa

---

(1) Sainte-Beuve, V, p. 514.

(2) Cfr. Bournet, *La Querelle Janséniste*; Paris, 1924, p. 242, e la ricca letteratura ivi citata.

(3) Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*; tom. IV: *L'École de Port-Royal*; Paris, 1920, p. 418.

dire Giansenista (1); tant'è che ancora da ultimo perfino un ecclesiastico cattolico, riprendendo la questione, non sapeva conchiudere se non con uno sconfortato: " Et adhuc sub judice lis est „ (2).

XIII. — È da osservare che i Giansenisti — a differenza delle altre sette — non opposero mai articoli di fede ad articoli di fede, confessioni a confessioni, catechismi a catechismi. Essi, invero, protestarono sempre di non aver fatto mai, di mezzo ai dogmi della Chiesa, quella scelta, la quale, conforme alla origine tematica della parola (ἄιρησις), costituisce l'essenza di ogni eresia. Se ben si guarda, l'errore iniziale di tutti i più famosi eresiarchi, a cominciare da Ario, Nestorio, Eutiche, è consistito quasi sempre, non già nel foggiarsi delle opinioni false, ma nell'attaccarsi in modo troppo esclusivo a certe verità, indubitabilmente rivelate e cattoliche, rigettando tutto ciò che, nella Scrittura o nella Tradizione, loro pareva incompatibile con esse (3). Se non che cotesta contrarietà apparente, cotesta specie di lotta tra affermazioni ugualmente giustificate, non è propria soltanto dei dogmi della Grazia; ma si incontra sovente nei più grandi misteri della religione cristiana, in quelli della Trinità e della Incarnazione, per esempio, e perfino, come rilevava anche il Pascal, nei precetti medesimi della morale (4). Ora i Giansenisti non fanno scelte, accogliendo l'una sentenza e respingendo l'altra. Essi risolvono le contrarietà, inchinandosi innanzi tutto al mistero, che è il nome vero dei dogmi, e che lungi dal doverci indurre a respingerli, ci deve servire a confermarli; cosicchè ripetutamente l'Arnauld ha svolta l'idea che il mistero sia appunto uno dei mezzi di riconoscere la verità di un dogma. Ed è questo uno dei varî punti — sia notato di passata — ove massimamente si fa sentire la influenza di Cartesio sui Gianse-

---

(1) Memorabile la polemica sorta anni sono fra due abati francesi: Delmont, *Bossuet et le Jansénisme*; Arras, 1899; e Urbain, *Du Jansénisme de Bossuet*; Paris, 1899. Cfr. pure Ingolds, *Bossuet et le Jansénisme*; 2ª ed., Paris, 1904.

(2) Durand, *Le Jansénisme au XVIIIe siècle*; Toulouse, 1907, p. 289.

(3) Cfr., per tutto questo, il Laporte, II, pp. 6-28.

(4) *Pensées*, ed. Brunschvigg, III, Paris, 1904, fr. 862, p. 303 segg.

nisti; i quali ne hanno accolto ed applicato a pieno la dottrina dell'impossibilità del finito (uomo) di comprendere l'infinito (Dio), poichè comprendere una cosa val quanto dire ricondurla a idee chiare e distinte: — distinte, dunque definite, determinate, limitate. Il che ripugna all'infinito, " per la contraddizion che nol consente „ (1).

Riprendendo poi una delle concezioni fondamentali del Cattolicismo agostiniano, fondato, al dire dell'Harnack, sopra la *complexio oppositorum* o la *réunion des deux raisons contraires*, per dirla con il Pascal, i Giansenisti si sforzarono di uscire dalla stretta formidabile delle verità antitetiche. E in questo sforzo emerse appunto il Pascal, edotto e forte della sua esperienza delle scienze fisiche. Per lui le verità della fede, " qui semblent répugnantes, subsistent toutes dans un ordre admirable „. Si tratta solo di sapersi innalzare alla comprensione di tale ordine più elevato. E invero, egli aveva visto che le scienze fisiche progrediscono in grazia di un gran numero di fatti e dati contrarii, che lo scienziato constata e si studia di conciliare in un principio superiore. Se occorrono alle scienze fisiche fatti e dati eterogenei per progredire, altrettanto deve dirsi delle scienze morali. E come il fisico non sacrifica mai un gruppo di fatti o di dati al gruppo contrario, così il moralista deve rispettare le verità contrarie, debitamente riconosciute, e cercare di spiegarle mercè un principio superiore. Se non ci riesce, ciò prova solo ch'egli si trova ancora in uno stadio preparatorio del suo lavoro, e che gli si apre innanzi l'infinita carriera della ricerca della verità (2).

Di cotesto metodo i Giansenisti fecero largo uso sopratutto nella loro dottrina della Grazia. E può forse dirsi che precisamente ciò ne costituisca la nota più saliente e differenziale.

---

(1) Cfr. Brunetière, *Les Cartésiens et les Jansénistes*, in " Revue des Deux Mondes „, 15 nov. 1888, tom. XC, pp. 396-435, e in " Études critiques „; Paris, IV, pp. 111-178; Kohler, *Jansenismus und Cartesianismus. Eine Studie zur Geschichte der Philosophie und zur Kirchengeschichte*; Düsseldorf, 1905; Hild, pp. 38 seg., 57 segg.; Laporte, loc. cit., *passim*; e, pur sempre, Sainte-Beuve, V, pp. 348-396.

(2) Cfr. Strowski, *Histoire du Sentiment religieux en France au XVII° siècle: Pascal et son Temps*; III, 2ª ed., Paris, 1908, p. 127 segg.

XIV. — Dottrina giansenistica della Grazia: ma quale precisamente? Quella di Giansenio, o di Saint-Cyran, o di Arnauld, o di Nicole, o di Pascal, o di non so chi altri fra i loro seguaci? Perchè essi non furono sempre ed in tutto d'accordo, e anzi a volte si scambiarono perfino, come dice il Laporte, degli " écrits volants „. L'Arnauld, ad esempio, dovette spendere non poco delle sue ultime fatiche nello smontare il sistema del suo pur amicissimo e fidatissimo Nicole sulla *Grazia generale.* Ad ogni modo, chi non volesse attenersi ad un metodo eclettico, pigliando un po' di qua e un po' di là, e costruendo per tale via una specie di *communis opinio* giansenistica sul fondamentale argomento, come fece, ad esempio, il Paquier, potrebbe affidarsi all'una o all'altra delle due teste teologicamente più forti di tutta la compagnia, Giansenio ed Arnauld.

Molto più agevole cosa il cavarsela con il primo. Egli fu davvero, in tutta l'estensione del termine e da un duplice punto di vista (soggettivo ed oggettivo, o passivo ed attivo che dir si voglia), un uomo *unius libri.* Lesse, si dice, un dieci volte tutto Sant'Agostino e un venti i trattati della Grazia; e gli si potè imputare perfino di avere asserito che " il solo Agostino era necessario, mentre gli altri Padri della Chiesa erano semplicemente utili „. E tutta la sua speculazione teologica, tutta la sua attività letteraria concentrò in un solo libro lungamente meditato, comodamente elaborato, il celeberrimo *Augustinus.* Pertanto, una esposizione del suo sistema costituisce certamente un lavoro di lunga pazienza ma non di seria difficoltà; e in più libri la si può da tutti riscontrare, fra cui veramente notevole quella recentissima del Carreyre.

Affatto opposto il destino dell'Arnauld. Costretto a difendere la ortodossia di Giansenio e poi la sua propria contro gli attacchi che ad ogni istante e da ogni parte ingrossavano, e a dimostrare che la dottrina giansenistica era conforme, non solo a quella di Sant'Agostino, ma e degli altri Padri della Chiesa e dei Concilii e dei Papi e dei massimi Dottori d'ogni tempo e paese, fu, segnatamente per consiglio di Nicole (l'uomo, egli stesso, di più estese letture fra i Giansenisti), portato a studiare a fondo e i grandi teologi dell'Età di mezzo e molti fra i moderni, dai Tomisti agli stessi Molinisti più moderati, come il Bellarmino. Per un altro verso la sua produzione letteraria, che

ha del portentoso, fu però assorbita quasi per intiero dalla polemica, cosicchè non a torto Bossuet lo definì " le grand réfutateur ". Egli non ebbe così, nella sua pur lunghissima esistenza, la possibilità di attuare il proposito lungamente vagheggiato di raccogliere le sue idee sulla Grazia, come del resto anche sulla Morale e sulla Chiesa, in una trattazione ordinata e completa corrispondente a quel sistema, che gli stava di sicuro nella mente. I vari pezzi del sistema sono, osserva il Laporte, dispersi in una infinità di scritti d'occasione. Per altro la ricostruzione, al dire dello stesso Laporte, non sarebbe troppo difficile, perchè nel più dei casi quei pezzi si adattano, gli uni agli altri, quasi di per se stessi. Non è, ad ogni modo, piccolo il merito, che a questo autore spetta, di avere saputo ricostruire cotesto sistema con una pazienza davvero ammirevole. Di certo, non esiste nella moderna letteratura una indagine intorno alla dottrina giansenistica più compiuta e più penetrante di questa.

Ma tale considerazione non basterebbe a giustificare il nostro proposito di attenerci principalmente a questo autore nello schematico, e vorremmo poter dire quasi scheletrico disegno della dottrina giansenistica della Grazia, se non fosse che dal Giansenismo francese, impersonato essenzialmente nell'Arnauld, derivò le sue ispirazioni e orientazioni il pensiero italiano o almeno il più del pensiero italiano in quella parte e in quell'epoca che a noi massimamente interessano dal nostro punto di vista, diremo così, parateologico. Del resto, va considerato ancora come, da tale punto di vista, non tanto i principii e problemi fondamentali della dottrina a noi importano, quanto alcune loro conseguenze ed applicazioni e quasi corollarii. Ora, rispetto a questi il divario fra quei teologi è stato assai meno grande che non intorno alla giustificazione fondamentale della dottrina. Infine dobbiamo soggiungere che, sempre dato quel nostro speciale punto di vista, noi ci riserviamo una larga libertà di mosse, tenendo conto di elementi e di scritti, dai quali il Laporte, tutto aderente alla fedele esposizione della dottrina dell'Arnauld, ha stimato di poter prescindere.

XV. — Nella dottrina della Grazia tre momenti sono da considerare, a cui corrispondono tre grandi dogmi:

a) la *necessità* della Grazia, derivante dalla corruzione della umana natura in seguito al *Peccato originale*;

b) l'*economia* della Grazia, regolata dal disegno divino della *Predestinazione*;

c) l'*efficacia* della Grazia, consistente nella sua azione onnipossente sopra il *Libero Arbitrio*.

XVI. — Il pernio di tutta la teologia giansenistica sta nel concetto del *Peccato originale*, e cioè della enormezza della colpa di Adamo o, meglio, della colpa che l'intiera umanità ha commesso contro il suo Creatore nella persona del primo Uomo. Si studiano i Giansenisti, è vero, di non dare nell'eccesso dei Riformatori evangelici, secondo i quali il peccato di Adamo avrebbe introdotto nell'umanità addirittura una specie di principio del male alla maniera dei Manichei, tanto che l'uomo sarebbe formato omai, non più a somiglianza di Dio, ma di Satana. Al dire di Zuinglio, più che non un vero crimine, il peccato originale costituirebbe un vizio incorreggibile, un morbo inguaribile della umanità. Ma assai più risolutamente i Giansenisti si oppongono però alla dottrina, non solo dei Pelagiani neganti, come si è visto, radicalmente lo stesso peccato originale, ma dei Molinisti, i quali sostenevano essere l'uomo, non che insanabile, pur sempre sano, ad onta di quel peccato, e quindi non privo di quel libero arbitrio, che in origine possedeva, così ch'egli può tuttavia scegliere fra il bene ed il male, resistere alle tentazioni e compiere i comandamenti di Dio. L'uomo, per la colpa di Adamo, avrebbe solamente perduto, secondo essi, alcune *virtù soprannaturali infuse*, alcune *prerogative straordinarie*, derivanti dalla grazia di Dio (come quelle della fede, della speranza, della carità, della giustizia originale, o quelle di essere esente dalle malattie e dalla morte), le quali — come in un numero fornito di un alto coefficiente — innalzavano il merito degli atti di Adamo. Orbene, anche per i Giansenisti Adamo era stato posto da Dio in una condizione da cui ogni nostra miseria era assente; ed era stato dalla grazia di lui (grazia di Adamo o *grâce du Créateur*, come la dice l'Arnauld) fornito di tutte le immunità e di tutti i soccorsi necessarii per adempiere il suo alto destino, ch'era l'amore (*delectatio*) del proprio Creatore e non delle Creature. A differenza quindi di Lutero, essi ammettono che l'uomo fosse libero nello stato di innocenza. Ma l'uomo, essi soggiungono, della volontà, che Dio gli aveva fatta libera, usò per vol-

gersi contro Dio, e l'applicò per orgoglio al suo solo bene, e cioè all'amore (*delectatio*) delle sole Creature. Di qui la sua colpa, di qui la sua caduta, che fu tanto più precipitosa e profonda quanto più dall'alto essa muoveva. Colpa non rimediabile e caduta mortale. La volontà pervertita, invero, non potrà non rimanere per sempre perversa, e il primo fallo mutarsi in una seconda natura. Impossibile quindi all'uomo di ulteriormente decidersi (autodeterminarsi) per il bene e di compierlo. Ora, nessuna forza avrebbe potuto trarre l'uomo dall'abisso, in cui era piombato, se non un nuovo aiuto soprannaturale di Dio, una nuova grazia (la cosidetta grazia medicinale di Gesù Cristo, o *grâce du Rédempteur*, sempre al dire dell'Arnauld), e cioè la Redenzione.

Il contrasto fra Molinisti e Giansenisti rispetto al Peccato originale non potrebbe risultare più evidente che dall'uso ch'essi fecero, a chiarire le loro rispettive concezioni, della *metafora*. Alcuni, invero, dei Molinisti, per rimuovere l'ingombrante impaccio ch'esso rappresentava nella loro costruzione teologica, si spinsero fino a negargli il carattere di vero peccato e lo definirono una semplice metafora (1). I Giansenisti, per contro, dopo aver esaurito tutti i più forti termini del loro ricco vocabolario per significarne la enormità ed insanabilità, si appigliarono disperatamente alla *metafora*. E così, mentre per gli uni il Peccato originale si volatilizzava in una semplice figura retorica, per gli altri invece esso si consolidava e quasi precipitava con la forza della più energica e concreta di tali figure. Ed è così che tanto Cornelio Giansenio, quanto Antonio Arnauld si valsero, nel comune intento di rendere sempre più viva la rappresentazione della immane caduta del primo Uomo, di due immagini, che, in certa maniera, si completano a vicenda. Dice Giansenio che il mal volere iniziale di Adamo precipitò su se stesso con tanto impeto, da lasciare nell'uomo un vestigio indelebile: " *Voluntas illa mala quasi ex altissimo loco tanto impetu in semetipsam lapsa est, ut vestigium quoddam sibi simile animo sibi placenti impresserit, et impressum reliquerit* „ (2). Compie e sviluppa l'immagine l'Arnauld dicendo di Adamo, che " *il a fait comme un homme,*

---

(1) Laporte, *Pascal*, p. 274.

(2) Giansenio, *Augustinus: De statu naturae lapsae*; Lib. I, cap. 3.

qui se jetant volontairement dans un précipice sur des pointes de pierre, se brise et se blesse dans toutes les parties de son corps, et demeure enfoncé dans la boue, sans pouvoir s'en retirer lui même... „; e domanda: " *De quel remède l'homme avait-il besoin, dans un état si funeste et si malheureux?...* „; e risponde: " *Il fallait donc que la Grâce rompît ses chaînes, et qu'elle lui donnât la force d'en sortir, qu'elle avait perdue...* „ (1).

Cotesta tragica concezione del Peccato originale e della sua fatale ereditarietà fece sì che i Giansenisti respingessero ogni pietoso tentativo di mitigazione della sorte dei bambini, morti non redenti e cioè senza battesimo, che essi ritenevano condannati irremissibilmente all'Inferno e ai suoi supplizî, contrastando così ai Gesuiti, che per essi avevano immaginato il Limbo.

Una consequenziarietà altrettanto intrepida i Giansenisti spiegarono di fronte al problema teologico, per molti lati connesso con il precedente, e cioè al problema della salvezza degli Infedeli (2). Il rigorismo inflessibile di Agostino, che partiva dalla premessa non potersi dare virtù senza la fede in Cristo (onde la sterilità assoluta e il vizio radicale d'ogni pretesa virtù dei Pagani e la nequizia insita in ogni loro forma di vita: *tota Infidelium vita peccatum est*), trovò durante tutta l'Età di mezzo assertori ed anche esageratori fanatici, ma insieme avversari o quanto meno attenuatori risoluti. L'agostiniano Gregorio da Rimini, per esempio, si dichiarò così spietato contro gli infedeli ed i bimbi non battezzati, da meritare il nome di " boja dei bambini „ (3). Ed è noto, per non dire di altri, come il problema se lo ponesse con nitidezza addirittura cristallina anche Dante (*Paradiso*, XIX, 70-79), e come egli abbia adottata (*Paradiso*, XX, 43-49, 67-72) in favore di Traiano e di Riffeo la soluzione più umana (4).

---

(1) Arnauld, *Première Apologie pour M. Jansénius, évêque d'Ypres*, in " Œuvres „, tom. XVI, pp. 112-113.

(2) È da vedere al riguardo l'opera fondamentale del Capéran, *Le problème du Salut des Infidèles. Essai historique*; Paris, 1912; Lo stesso, *Le problème du Salut des Infidèles. Essai théologique*; Paris, 1912.

(3) Capéran, *Essai historique*, p. 204 seg.

(4) Capéran, op. cit., pp. 206-212.

Il dibattito ebbe una nuova esca improvvisa, da una parte (e vorremmo poter dire: dalla parte del suo oggetto), con la scoperta dell'America e l'entrata in circolo degli Indiani; e, da un'altra parte (e diremo qui: dalla parte del soggetto), con la brusca ripresa delle dottrine agostiniane più estreme, dovuta alla Riforma evangelica (1). È noto lo scandalo di Lutero alla lettura della dedica, che Zuinglio aveva fatto della sua *Expositio* a Francesco I; ove a questi il Riformatore svizzero diceva che egli avrebbe incontrati presso il trono di Dio, proprio come Dante aveva di già in parte immaginato, tutti gli uomini per bene di ogni età; e come il sarcastico Riformatore germanico esclamasse di essere omai tentato di implorare: " Santo Socrate, pregate per me ".

La corrente più umana e più tollerante trovò risoluti difensori sopratutto in Italia. E meritano di essere segnalati l'arcivescovo di Torino Claudio di Seyssel (1520) e più ancora il dottor del Collegio Ambrosiano Francesco Collio, il cui libro: *De animabus Paganorum* (Mediolani, 1622-1623) esercitò poi una notevolissima influenza, come tosto vedremo, sopra l'infierire della polemica specialmente in Francia.

Cotesto indirizzo di tutta indulgenza ottenne il pieno e, stiamo per dire, pugnace assenso ed appoggio da parte dei Gesuiti; e ciò per ragioni nascenti tanto dalla loro particolare teologia tutt'affatto antiagostiniana, quanto dalla loro non meno particolare esperienza di missionarî presso i popoli infedeli, segnatamente dell'estremo Oriente. Secondo l'insegnamento dei Gesuiti si doveva ritenere aver conosciuto Dio, almeno in forma embrionale e quasi crepuscolare, ogni popolo che qualche divinità avesse venerata: vera o falsa, unica o molteplice, poco importa. Sarebbe, dicevano i Gesuiti, legge davvero troppo crudele quella per cui Dio chiedesse conto agli uomini di doveri, che ad essi siano rimasti ignoti. E a rincalzo di tale opinione avevano costruita la teoria del cosidetto *peccato filosofico o morale* in contrapposto al *peccato teologico*, dei quali il primo sarebbe quello commesso ignorando di violare una legge divina e risulterebbe quindi di gran lunga meno riprovevole del secondo,

(1) Capéran, op. cit., p. 220 segg.

commesso invece ciò non ignorando; onde scusabili o meno dannabili si dovrebbro, in ragione appunto di tale loro ignoranza, ritenere infinite azioni degli Infedeli: dei Pagani dell'antichità e dei Selvaggi del tempo presente. Il loro umanesimo li spingeva inoltre ad esaltare le azioni e i pensieri degli eroi dell'Antichità classica e segnatamente le virtù dei filosofi. Quanto poi alla loro azione pratica, i missionari della Compagnia di Gesù si erano visti nella necessità di accordare una larga tolleranza alle credenze religiose dei Cinesi e dei Giapponesi; i quali, così passionatamente devoti, com'è risaputo, al culto degli antenati, chiedevano angosciosamente ai loro novissimi convertitori e catechisti cristiani: Se il Vangelo ci fu rivelato così tardi, che sarà dei nostri maggiori? E uno dei padri della Compagnia, il Le Comte, non si era peritato di scrivere a sostegno di tale tolleranza le sue celebri *Memorie della Cina*, che sollevarono un inaudito scandalo in Francia, anzi, ci si passi la parola, un vero putiferio teologico (1).

Di pieno petto contro tale corrente si posero, come si disse, i Giansenisti, a proposito dei quali il Capéran non a torto parla di una vera *Reazione giansenistica* (2). Gli Infedeli, dicevano i Giansenisti, se possedettero una qualche idea della divinità, l'ebbero però così confusa, imperfetta e frammista di cose indegne che non differiva da una ignoranza totale. Onde tutti i loro pretesi Dei non furono altro che Demoni, e non a torto San Paolo qualificò la loro religione un vero ateismo. Il cosidetto *peccato filosofico*, per cui le più turpi azioni, ad esempio la stessa prostituzione delle ragazze di Cipro, sarebbero scusate, eccitava nei Giansenisti la più piena riprovazione e il più fiero sdegno. Quanto poi ai Cinesi e ai Giapponesi, l'Arnauld risolveva la questione in senso tutto contrario ai Gesuiti. Ma il punto forse, ove più piene si rivelano e la imperterrita consequenziarietà e la inesorabile severità della dottrina giansenistica, è quello relativo, com'essi dicevano, alle *pretese virtù* dei Pagani. Gettò la scintilla nella infiammabile materia il libro di un magistrato, De la Mothe le Vayer (*De la vertu des Païens*, Paris, 1642); il

(1) Capéran, op. cit., p. 362 segg.
(2) Capéran, op. cit., p. 299 segg.

quale non aveva però fatto altro che riprodurre ed ampliare le teorie del Collio, giungendo a conclusioni della più larga indulgenza. I Giansenisti se ne adontarono addirittura, scorgendovi una specie di insulto alla dottrina di Sant'Agostino e all'insegnamento del loro veneratissimo dottore, il Saint-Cyran (1). L'Arnauld scese tosto anche questa volta in campo, e scrisse una confutazione, che per timore dei fulmini del Richelieu non pubblicò, e che apparve solo nel 1701 (2). Le virtù dei Pagani? Già, egli dice, non si hanno lodi bastevoli per i Socrate, per i Platone, per i Diogene, per gli Zenone e per tutti i grandi uomini di Grecia e di Roma. Ma, a parte anche la loro vile condiscendenza verso le superstizioni de' loro concittadini, e pur riconoscendo che propugnarono e praticarono la giustizia, la temperanza, l'amore della patria e degli amici, il disprezzo delle ricchezze, degli onori, della morte, ecc., chi ben consideri il movente ultimo delle loro azioni, anche delle più nobili, non vi scorgerà che ambizione ed amore della gloria. Onde l'Arnauld non si stancherà di citare e ricitare, quasi una confessione ed una anticipata condanna, il virgiliano: " *Vincet amor patriae laudumque immensa cupido* ", e non si periterà di qualificare i filosofi profani, semplici " *animaux de gloire* ". Le loro pretese virtù non sono dunque, anche per i Giansenisti, se non splendidi vizî. Ma allora onorare i proprii genitori, soccorrere i poveri, sacrificarsi per gli amici, osservare la castità sarebbero peccati per i Pagani? Sì, rispondono imperterriti i Giansenisti con il loro grande maestro, Sant'Agostino; sì, in quanto tali atti non sono compiuti dai Pagani per vera fede, per puro amore di Dio, e con riferimento esclusivo alla gloria di Dio. Risultato ultimo e riassuntivo di una somigliante dottrina fu che il Giansenismo ripudiò in blocco tutta la classica Antichità, e ne investì di una riprovazione inesorabile e di un disprezzo senza limiti e senza eccezioni tutte le forme e le manifestazioni di vita pubblica e di vita privata, non avendo riguardo alcuno alla loro eccellenza e negandone in radice ogni benemerenza.

---

(1) Sainte-Beuve, I, p. 220, n. 1.
(2) Capéran, op. cit., p. 316 segg.

XVII. — Anche rispetto alla questione della *economia della Grazia* o alla *Predestinazione* i Giansenisti si sforzarono di procedere mercè la conciliazione dei contrarii.

La assoluta e cruda dottrina dei primi Riformatori, come vedemmo, li portava a sostenere che l'eletto, quali che siano le sue nequizie, è coperto, come d'un mantello, dalla perfetta santità di Gesù Cristo. Cotesta Grazia, così detta di adozione, non gli mancherà mai, quali che siano le sue malefatte ulteriori. Di cotesta adozione divina e della conseguente sua giustificazione indipendente da ogni suo merito o demerito, il predestinato ha, per una specie di illuminazione dello Spirito, la fede; la quale non è punto la fede generale comune a tutti i veri cristiani, ma una fede speciale, che appunto è detta *fede giustificante* e che ha la virtù di stabilire la perfetta ed esauriente ed infrangibile equazione tra fede e giustificazione, o altrimenti la famosa giustificazione per la sola fede. Equazione che non si rompe neppure se tale fede manchi durante un certo tempo, in seguito ad una specie di sincope, fino magari a dare nell'apostasia, poichè l'eletto rimarrà pur sempre accetto a Dio e non ne perderà la Grazia. La quale quindi è data a tutti gli eletti e a ciascuno di essi, ma ad essi esclusivamente, così che unicamente per essi sarebbe morto Cristo.

I meriti infiniti dell'uomo-Dio, di Cristo (dicono per contro i Molinisti), debbono valere un'infinità di Grazie, o altrimenti una Grazia *abbondante* per tutti gli uomini, senza eccezione: per coloro stessi che prima di Cristo sono rimasti sepolti nelle tenebre dell'idolatria, per i bambini morti senza battesimo, e per qualunque altro uomo, eretico, turco, ebreo, pagano od altro ch'esso sia, e per più forte ragione magari cattivo cristiano. Per tutti è morto Cristo. Ognuno, insomma, ha tanta grazia quanta glie ne occorre, ed anche più; tutto sta ch'egli voglia e sappia giovarsene. I Molinisti riprendevano volentieri un'immagine del semi-pelagiano Fausto, paragonante la Grazia a " una fontana pubblica, a disposizione di tutti, da cui ciascuno può attingere, a suo piacimento, le acque salutari della salvazione ". Il numero dei predestinati non è dunque fissato *a priori*; spetta a noi di esservi compresi, onde il grande dottore dei Gesuiti, il famoso Lessio, conchiudeva: " *Si non es praedestinatus, fac ut praedestineris* ".

Ora i Giansenisti si pongono in una posizione intermedia; non certo però alla giusta metà fra i due estremi, e cioè molto più discosti dall'estremo molinista che non dal calvinista o rigidamente predestinatario.

Il Paquier vorrebbe segnare il loro distacco dai Riformatori, dicendo che " aux affirmations farouches et cassantes de Luther et de Calvin... les Jansénistes substituent des théories plus nuancées "; e osservando che " toute cette doctrine était entourée et comme embaumée de locutions douces et harmonieuses destinées à la faire accepter: on parlait constamment de délectation, de persuasion suave, de pouvoir de faire le bien. Aux locutions farouches de Luther et de Calvin avait succédé une sorte de préciosité théologique " (1). Semplici *nuances*? Vediamolo. Anche pei Giansenisti, è vero, la *fede* è il fondamento della *giustificazione*, onde appunto ne sono esclusi i bambini morti senza battesimo e tutti gli infedeli, non eccettuati gli stessi Israeliti dell'Antico Testamento. Ma ciò non significa punto, come pretendono i Protestanti, che la fede giustifichi di per sè sola, indipendentemente dalle opere. Significa solo che le opere, mercè cui la giustificazione si compie, hanno per origine la Fede, o, in altri termini, che di tutte le Grazie, che ci sono indispensabili per compiere delle opere buone, la Fede è necessariamente la prima, quella che tutte l'altre precede.

Gratia propria Christianorum, adunque; ma di tutti i Cristiani? anche cioè dei *peccatori induriti*? Alcuni dei Molinisti pretesero che anche costoro avessero sempre a loro disposizione delle grazie *abbondanti*, anzi *sovrabbondanti* per convertirsi. Ma i Giansenisti oppongono le Sacre Scritture, che li coprono di abominazione, e dicono espressamente che Dio stesso li fece tali, e cioè li indurì. Di tutti i *giusti*, quanto meno? No, rispondono ancora i Giansenisti; poichè ai giusti stessi può mancare una grazia *sufficiente attuale*, e perfino ai santi (*quando Dios no quiere, el Santo no puede*, dice un proverbio spagnuolo, citato dall'Arnauld). E appunto l'Arnauld si fece forte di sostenere che la grazia mancò anche a San Pietro nella sua caduta; la quale ardita proposizione provocò la già ricordata censura della Sor-

(1) Paquier, op. cit., pp. 154 e 143.

bona e, sia notato di passata, anche una cosa assai più memoranda: le *Provinciali* di Biagio Pascal.

Tutti gli uomini hanno almeno una *grazia generale di preghiera*, come sosteneva un Molinista mitigato, il Le Moine, vale a dire " tutti gli uomini hanno sempre ciò che è necessario, se non per osservare i comandamenti, almeno per chiederlo a Dio ", siccome dice Pascal, riassumendone la dottrina nella 1ª delle *Provinciali*? Dottrina *bigarrée et comme amphibie,* la qualifica sprezzantemente l'Arnauld, poich'essa finirebbe con attribuire quasi surrettiziamente a tutti gli uomini una *grazia generale di azione*, che è l'errore fondamentale dei Pelagiani e Molinisti. I Giansenisti, del resto, condannarono implacabilmente ogni maniera di *grazia generale*, quale che ne fosse l'oggetto e quale il grado; e se lo seppe perfino uno dei loro, il Nicole, quando, per spirito di conciliazione, accennò a mettersi per tale via, applicando alla grazia una sua teoria dei *pensieri impercettibili*, i quali, quasi a nostra insaputa, ci metterebbero in condizione di ben fare. Nel dibattito, che tra i Giansenisti si svolse intorno a questo punto, il filosofo, più che non forse il teologo, potrebbe trovare qualche pagina interessante sulla dottrina dell'*incosciente* o del *subcosciente*.

Si è finora considerata la questione della Grazia *a parte hominis*. Guardiamola *a parte Dei*, e cioè sotto l'aspetto della bontà e della giustizia di Dio nella distribuzione della Grazia. I Giansenisti si scagliano, con non minore veemenza di Lutero e di Calvino, contro il sillogismo pelagiano e molinista, che si fonda sul concetto che *dovere* e *potere* siano termini correlativi (in quanto agli uomini non dovrebbe mancare mai la possibilità di fare ciò a cui sono obbligati), e viene formulato così: *a)* Dio non può comandare cose impossibili, chè, se di tali ne comandasse, i comandamenti sarebbero ingiusti e gli uomini sarebbero scusabili contravvenendoli; *b)* ma i comandamenti di Dio non si possono assolutamente osservare senza che Dio ci conceda una grazia a ciò sufficiente; *c)* dunque Dio non tralascia mai di concederci una simile grazia quante volte abbiamo da osservare un comandamento o, il che torna ad un medesimo, quante volte siamo in procinto di peccare. Di tale sillogismo, formidabile solo in apparenza, al dire dei Giansenisti, la conclusione stessa condanna le premesse. Il fatto, e non il ragionamento,

basta a dimostrarci che molti uomini commettono ogni maniera di colpe, senza darsi il menomo pensiero di Dio, senza il menomo desiderio di bene, dunque senza nessuna maniera di grazia sufficiente. Dovremmo allora dirli scusabili, dovremmo ritenere che i loro non sono peccati? Ma chi non vede le abominevoli conseguenze, le stravaganze incomportabili e l'orribile empietà in cui si cadrebbe? Del resto, considerando le premesse, bisogna distinguere l'impotenza *fisica* o *involontaria* e l'impotenza *volontaria*. Il peccatore non è, secondo una delle tante immagini messe innanzi dai Molinisti, come un uomo che non corre perchè ha le gambe rotte o non traversa il mare perchè non ha un vascello, ma come un uomo che non corre avendo delle gambe robuste e non naviga pur possedendo un vascello. Di fatti, per quanto rigorosamente s'intenda la nostra impossibilità di ben vivere senza il soccorso divino, questo però lascia intatto, nella nostra volontà, il *potere fisico* tanto del bene quanto del male, essendo la nostra volontà una *facultas ad opposita*, un potere fisico dei contrarii; cosicchè l'idea di una impotenza naturale della volontà rispetto ai proprii atti è una supposizione altrettanto chimerica quanto quella di una montagna senza una valle. L'osservanza dei comandamenti di Dio, anche senza la Grazia, non è quindi impossibile *puramente* e *semplicemente*; onde la nostra impotenza a tale riguardo, essendo tutta quanta volontaria, non ci può scusare.

Non più sillogismo claudicante, non più semplice sofisma, ma vero blasfema impertinente i Giansenisti proclamano poi sdegnati la proposizione pelagiano-molinista che Dio conceda la grazia per *giustizia*. Grazia è per definizione cosa gratuita, è *liberalità*, non *debito*, e non può quindi dar fondamento ad alcun *diritto* verso il Creatore. E chi dice *liberalità* dice *libertà* assoluta. Dio concede la Grazia per *misericordia*, ed è per questo appunto che non è data a tutti.

Ma perchè Dio non estese tale misericordia a tutti? (1). Come si concilia tale conclusione di fronte alle due proposizioni

---

(1) Cfr., quanto alla dottrina di Giansenio su questo punto, Carreyre, coll. 397-399; e a quella molto più sviluppata dell'Arnauld, Laporte, II, 2ª parte, pp. 232-275.

di San Paolo (I, *Tim.*, II, 3-6): " Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi ", e " Gesù Cristo è morto per tutti gli uomini "?

I Giansenisti protestarono, come contro una insigne calunnia, contro l'appunto loro mosso di misconoscere i due insegnamenti; e proclamarono sempre di intenderli, non secondo la semplice lettera, ma nel senso loro attribuito dalla Tradizione della Chiesa. Duplice binomio, con un termine comune: *tutti*. Il primo è: *vuole* e *tutti*. Si può forse prendere la parola *vuole* nel senso di una volontà espressa e ferma, e la parola *tutti* nel senso di una universalità senza eccezioni? Ma allora si incappa nell'assurdo che la volontà di Dio non si è compiuta, che Dio non fa ciò che vuole; poichè non si può non ammettere che una massa d'uomini, e prima e dopo l'Incarnazione, si sono perduti. E allora come interpretare la proposizione? Come si vorrà, rispondono con Sant'Agostino e San Fulgenzio i Giansenisti, purchè non nel senso che l'onnipotente Iddio abbia voluto una cosa, che poi non fu fatta. Entro tale limite, la Tradizione offre tutta una serie di interpretazioni plausibili. Si può con S. Agostino e i suoi discepoli, lasciando al termine *volontà* tutta la sua forza, osservare che nella stessa Sacra Scrittura il termine *tutti* designa non una università ma una pluralità; oppure ancora con S. Agostino, valendosi di quella che i logici chiamano *distributionem pro generibus singulorum et non pro singulis generum* (cioè: uso di un termine universale per designare i diversi generi di una cosa singola, e non ogni singola cosa di tali diversi generi), osservare che Dio salva ogni maniera d'uomini, d'ogni professione, età, sesso e paese, come si dice che tutte le specie d'animali furono salvati dall'Arca, se bene un'infinità per ogni specie si siano perduti. La quale ultima interpretazione è poi quella che l'Arnauld, confortato dal precedente di Concilii, Santi, dottori e Teologi eminenti, accoglie. Inversamente si può con S. Damasceno e S. Tommaso, lasciare alla parola *tutti* la sua intiera estensione, e distinguere nella *volontà* di Dio due specie: una volontà *antecedente*, che considera le cose in genere, ed una *conseguente*, che la considera in particolare; ed è per tale modo che il buon giudice vorrebbe, d'una volontà antecedente, far salva la vita a tutti i cittadini e agli stessi accusati, che gli stanno innanzi, ma poi vuole, di una volontà conseguente, la condanna a morte di quelli che risultino colpevoli. La quale

dottrina ha dato molto filo da torcere al Malebranche, che poi vi si dovette acconciare.

Lo stesso metodo di interpretazione si può applicare alla seconda proposizione: " Gesù Cristo è morto per tutti gli uomini ", la quale non differisce sostanzialmente dalla prima, poichè Dio e Gesù non fanno che una sola persona. Qui, in favore della equiparazione *tutti* = *molti*, non interviene forse lo stesso Cristo, il quale in più luoghi, e più specialmente nell'istituire l'Eucaristia, pronunciò le parole, da cui la Chiesa trasse poi la formula della Consacrazione del calice nel sacrificio della Messa, ove è detto che l'effusione del sangue avvenne *pro vobis et pro multis*? Tanto che un Dottor Mallet, canonico di Rouen, famoso per la sua avversione a Port-Royal e per le furibonde polemiche con l'Arnauld, trovava appunto del Giansenismo in tale formula, e avrebbe voluto che a *pro multis* si sostituisse *pro omnibus*? Del resto si può mantenere alla espressione *per tutti* il suo significato legittimo, osservando: 1° che è vero che tutti coloro che sono salvi sono anche quelli per cui Cristo è morto e nessun altro; 2° che è vero che coloro per cui Cristo è morto sono di ogni razza, età, condizione, e sono sparsi per tutto il mondo; 3° che è vero che, ignorando quali sono in particolare quelli per i quali Cristo più specialmente è morto, e potendo quale che sia dei nostri simili essere di tal numero, noi dobbiamo comportarci verso i nostri simili senza eccezione, con le nostre preghiere e con le nostre azioni, come se Gesù Cristo fosse morto per essi. Ma l'estensione da assegnarsi al termine *tutti gli uomini* è evidentemente determinata dal modo con cui si intenderà l'altro termine *morire per*. Ed è questa la via di risoluzione, preferita dall'Arnauld e dal Nicole, per evitare l'impressione sconcertante che sui più fa il negare che Gesù Cristo sia morto per tutti gli uomini senza eccezione. In più sensi quella frase può essere di fatti intesa. Nel senso della causa che ha motivato il sacrificio di Cristo, e cioè l'offesa di tutta l'umanità a Dio nella persona di Adamo ed il debito che l'umanità ha contratto così verso Dio; e allora si può ben dire che Gesù è morto per la redenzione di tutti, nessuno eccettuato. Oppure nel senso che il prezzo pagato per tale debito, e cioè il merito infinito del sacrificio di Cristo, è più che sufficiente e sarebbe bastevole a riscattare, occorrendo, una infinità di mondi,

e magari gli stessi demoni. Solo l'applicazione di tale pregio inestimabile non è fatta a tutti; secondo la formale statuizione del Concilio di Trento (Sess. VI, cap. 3): " Malgrado che Gesù Cristo sia morto per la salute di tutti, tutti non ricevono però il frutto della sua morte „. Non disse invero lo stesso Gesù, intercedendo presso il Padre suo: " Ego pro eis rogo; non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi, quia tui sunt „ (*Joann.* XVII, 9)?

Riassumendo, i Protestanti hanno torto di sostenere che Cristo non sia morto che per gli eletti, al modo stesso che i Semi-pelagiani hanno torto di sostenere che sia morto indifferentemente per gli eletti e i riprovati, per i fedeli e gli infedeli. Tanto contro i Semi-pelagiani quanto contro i Protestanti bisogna invece affermare che Gesù ha offerto la sua vita per tutti, ma non per tutti con la medesima intenzione e nella stessa maniera: è morto per tutti gli uomini senza eccezione quanto alla sufficienza del prezzo che ha pagato per il riscatto del genere umano; è morto, e sufficientemente ed efficacemente per tutti i cristiani, vale a dire per tutti coloro a cui egli volle dispensare, secondo questa o quella misura, alcune almeno delle Grazie che il suo sacrificio meritò; è morto infine, in un modo tutto particolare, per coloro fra i cristiani a cui egli volle procurare la salute eterna, o, altrimenti, per gli eletti.

Si comprende, pertanto, che cento e cento volte i Giansenisti, e in particolare l'Arnauld, abbiano protestato contro l'accusa che essi negassero essere Gesù Cristo morto per tutti gli uomini. Si comprende che negli infiniti scritti loro intorno alle famose *Cinque Proposizioni*, che il Dottor Cornet estrasse dal libro di Giansenio e la Santa Sede condannò con la Bolla *Cum occasione* del 31 maggio 1653, la quinta appunto abbia eccitata in maniera più vivace la loro reazione. Poichè con essa si imputava ai Giansenisti di sostenere: " Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus mortuum esse aut sanguinem fudisse „. Laddove — anche prescindendo dalla vessatissima questione di vedere se tale fosse stata davvero la dottrina di Giansenio, che lo stesso Carreyre riconosce ad ogni modo differire su questo punto da quella di Calvino (1) — è certo che

(1) Carreyre, col. 493 seg.

i Giansenisti posteriori posero ogni loro studio nello scansare tale appunto. Il Piccolo Catechismo di Saint-Cyran diceva del resto già: " Comment est-il mort Jésus-Christ? Pour nous racheter tous „ (1). Onde quando il Barcos, il non sempre misurato nipote di lui, in uno scritto composto per Madame de Longueville, aveva avuto il torto di non rendere un sufficiente conto della morte di Gesù Cristo per tutti gli uomini, l'Arnauld, il Nicole e il Pascal si unirono per fargli sopprimere addirittura quello scritto (2). E sempre di poi essi si tennero fermi sulla medesima linea difensiva. Quando, per fare un solo esempio, in Torino, soggetta al dominio napoleonico, l'ex-scolopio Morardo imputava di Giansenismo il filippino Gauthier, questi, che pure lo era e dei più caldi, negava però di ammettere le cinque proposizioni famose e in particolare l'ultima relativa alla morte di Cristo (3). In Francia, negli anni che vi fu per l'ultima volta il Manzoni e cioè all'epoca della sua più vivace ripresa di filogiansenismo (4), il curato Jacquemont, uno dei capoccia giansenisti del tempo, del quale già ci occorse di parlare, protestando che i Giansenisti, come setta, non erano esistiti mai che nei cervelli ammalati e fanatici, soggiungeva: " Et enfin qu'on ne soit pas tenté de nous imputer ces erreurs (e cioè le 5 proposizioni); nous déclarons en la présence de Dieu qui sonde les cœurs et les reins..... que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes „ (5).

Con tutta ragione, pertanto, il Laporte oppone ai denegatori del Giansenismo di Pascal, che non può valere come nota e quasi indice di antigiansenismo il fatto ch'egli amasse ripetere il testo scritturale intorno a *Gesù Cristo redentore di tutti*, onde ognuno può dire che Cristo è il suo redentore, e che ha versato il suo sangue per lui: pensiero che, siccome è noto, il Pascal espresse in forma così patetica, quando nel suo sublime *Mystère*

---

(1) Laporte, I, p. 17, n. 57.

(2) Laporte, *Pascal*, p. 295.

(3) *Lettere del cittadino Michele Gauthier al cittadino Gaspare Morardo*; vol. I (unico), Torino, 10 gennaio, anno 9 (1801).

(4) Cfr. Ruffini, *Il " Masso „ del " Natale „ manzoniano e il Giansenismo*, in " Rivista d'Italia „, ottobre 1925.

(5) Gazier, *Histoire*, II, p. 199.

de Jésus, fa che il Redentore gli dica: " Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telle goutte de sang pour toi ".

I Giansenisti non mancavano di porsi essi pure la domanda: se infinita è la bontà di Dio, se eccessivo (è la parola di San Paolo) il suo amore per noi, e se, d'altra parte, così sovrabbondanti furono i meriti di Gesù, come si spiegano quelle limitazioni e gradazioni del buon volere di Cristo nel suo sacrificio? Orbene, sulle traccie di Sant'Agostino e di San Tommaso, essi paragonano Iddio a un lume infinito che può esser visto da chiunque abbia occhi; se non che, come il sole ha un bel risplendere, ma non sarà visto da chi è cieco o tiene gli occhi chiusi, così è della Grazia. Il tesoro di Grazie ammassato dal sacrificio di Cristo ha un bel contenere in sè di che santificare tutti gli uomini; ma non santificati saranno gli uomini che non aprono il loro cuore a tale influenza salutare. Per cui i Giansenisti consentono senza difficoltà anch'essi alle persone pie il loro detto usuale " Dio è alla porta del nostro cuore, vi batte e vi entrerà purchè noi gli vogliamo aprire "; oppure anche che " la Grazia non manca a nessuno, ma siamo noi che manchiamo alla Grazia ", ed altre simili; le quali in fondo concordano con il pensiero di Pascal, secondo cui " Cristo, per quanto è in lui, offre la redenzione a tutti ".

Bontà e Giustizia di Dio! I Giansenisti, con Sant'Anselmo, erano portati, non già a scandalizzarsi della severità di Lui verso i dannati, ma a meravigliarsi della bontà di lui nel riscattare alcuni dalla dannazione universalmente meritata. Ma qui si erge anche per essi il problema più scabroso e più sconcertante di tutta la dottrina delle Grazie: quali le ragioni, quali i criteri della scelta in cotesta massa di perdizione? E qui appunto con San Paolo e Sant'Agostino, i Giansenisti riconoscono che comincia l'*abisso* ove ogni nostro lume si oscura, il *segreto* che supera ogni nostra forza, il *mistero* innanzi al quale noi dobbiamo umiliare la nostra ragione. Se non che, anche girato l'intoppo pauroso, quando cioè si riduca il *mistero* a *dogma*, resta a vedersi secondo quale piano Iddio operò la sua predestinazione. Delle diffusissime disquisizioni al riguardo, in cui i Giansenisti profusero tutte le riserve della loro dottrina teologica e la finezza della loro dialettica, non solo per contrapporsi ai Pelagiani e Molinisti, ma per separarsi dai Protestanti, basti

qui dire che, mentre essi sostengono, contro i primi, la predestinazione assolutamente gratuita e cioè *ante praevisa merita*, si rifiutano però di ammettere con i secondi una duplice predestinazione, vale a dire una *predestinazione alla vita* (e cioè álla salvezza o alla gloria) e una *predestinazione alla morte* (e cioè al peccato e alla dannazione). Essi in altri termini, ammessa con i Protestanti la *elezione*, negano però, contro di essi, la *riprovazione positiva*, considerando la riprovazione semplicemente come *negativa*, vale a dire come una *non elezione*, un'omissione, una dimenticanza, se pure tali parole si possono adoperare a proposito dell'Essere onnisciente e onnipossente. Per cui, invero, la riprovazione non può essere che *post praevisa merita*. Fra la predestinazione alla vita e la predestinazione alla morte non vi può quindi essere corrispondenza o simmetria; come pretendono, dall'un canto, Lutero e Calvino quando trasportano gli elementi e i criteri dell'elezione alla riprovazione, e, dall'altro canto, i Molinisti quando, in senso inverso, raffigurano la elezione secondo l'immagine della riprovazione e cioè *post praevisa merita*.

XVIII. — E ancora una terza volta, e cioè rispetto alla *efficacia* della Grazia, cercano i Giansenisti — attraverso la conciliazione dialettica dei contrarii — la via della verità fra quelli, ch'essi designano errori opposti dei Riformatori e dei Molinisti.

I termini sono i tradizionali: *Grazia* o *Libero arbitrio*. Lutero e Calvino — lo abbiamo visto — risolvono il problema con la soppressione totale di uno dei due termini, del secondo; ond'essi rifiutano alla Grazia perfino la qualifica di *adiutorium*, e cioè di aiuto; poich'esso implica l'idea di una qualche, sia pur minima, attività dalla parte dell'aiutato; e questo concorso essi escludono affatto. L'uomo non è nelle mani di Dio che uno strumento inerte. La stessa redenzione copre, sì, de' suoi meriti la nostra corruzione, ma non la guarisce. Le opere buone non contano quindi per nulla nella nostra salvazione. Dando in un eccesso opposto i Molinisti — e anche questo già vedemmo — fanno della Grazia una semplice ancella della Volontà. Il che dipende, come già rilevava il loro grande avversario Lemos, dall'idea ch'essi si fanno della Libertà, come di una causa prima,

di un privilegio assoluto, indipendente cioè nei rispetti medesimi di Dio e di contro a Lui. La cui grazia quindi rappresenta un semplice *concorso* che opera *con* la volontà, ma non già *nella* volontà, sorreggendola, cioè, ma non determinandola. Il Libero arbitrio si vale della Grazia, al dire del Lessius, come di qualsivoglia altra forza della natura. La Grazia è dunque nelle mani dell'uomo un semplice strumento, così che tutto il soccorso di Dio dipende da lui. Strumento di Dio — nel primo caso — la Volontà dell'uomo; strumento dell'uomo — nel secondo caso — la Grazia di Dio.

L'uno e l'altro errore discendono però, come l'Arnauld si studiava di mostrare, da una medesima fonte e cioè dalla falsa concezione della Grazia e della Volontà, come di due principii esteriori l'uno all'altro, le cui operazioni siano sceverabili. Per i Protestanti, invero, la Grazia non fa che sostituirsi alla Volontà umana, senza correggerla, o risanarla, così che le opere buone, che quest'ultima compie sotto la sua influenza, non sono tali se non in apparenza. Quanto ai Molinisti, se bene dicano che la Grazia influisce sulla Volontà e la definiscano una mozione della Volontà, è da osservare che essi intendono la parola Volontà secondo la sua più lata accezione, quale sinonimo di semplice inclinazione e di desiderio generico. Per contro, la Volontà propriamente detta, quella da cui dipende il merito, consiste nel desiderio deliberato e nel consenso. Ora tale facoltà di consenso, tale principio di autodeterminazione, costituisce nel fondo del nostro cuore una specie di fortezza impenetrabile, di cui l'accesso è negato allo stesso Iddio. La Grazia quindi muove sì, la Volontà, ma non la Libertà. Il risultato è che nelle buone opere si debba o tutto riferire senz'altro alla Grazia e cioè a Dio, come appunto dicono i Calvinisti, oppure fare un riparto fra la Grazia e il Libero Arbitrio, fra Dio e l'uomo, come sono costretti a fare appunto i Molinisti, dal momento ch'essi ammettono nella Volontà un potere, sia pure minimo, a cui la Grazia rimane estranea. Orbene, secondo i Giansenisti, la Grazia penetra invece tutti i meandri della Volontà, correggendone la depravazione originale; essa anzi non solo influisce sopra ogni sua inclinazione, ma agisce massimamente su quella parte superiore della Volontà (*apex voluntatis*) la quale domina e dirige tutte le restanti. La differenza fra l'Antica Alleanza e la Nuova Alleanza

consiste appunto in ciò che Iddio non si limita più a dare agli uomini semplicemente una legge, dei comandamenti, a soltanto illuminare cioè la loro intelligenza (il che costituì per i vecchi Giudei piuttosto un inciampo che non un aiuto); ma tale legge egli imprime ora nel loro intimo, strappando ad essi il loro cuore di pietra e donando loro un cuore di carne. La Grazia di Dio non sarà quindi solo una *Grazia versatile* e cioè che potrà avere o non effetto a piacimento della Volontà, ma una *Grazia per se stessa efficace*, che opera in noi a beneplacito, non già dell'uomo, ma di Dio. Ne consegue che, contro quanto ritengono i Protestanti, l'uomo rigenerato sia veramente capace di meriti; ma di tali meriti l'uomo non si può affatto gloriare, come esplicitamente asserisce invece Molina; perchè, sebbene essi gli appartengano in proprio, il loro principio però risiede unicamente nella Grazia, che ha messo in lui non solo il volere ma il consenso; onde l'Arnauld conchiudeva che " la Grazia è tutto intiero il nostro merito ".

I Giansenisti si sforzano poi di conciliare con il concetto della *Grazia di per sè efficace* ed onnipotente la permanenza del *Libero arbitrio*, dicendo che l'onnipotenza di Dio si manifesta precisamente nel fare agire gli uomini, sì, ma agire in una maniera morale e meritoria, per cui è indispensabile appunto il postulato della libertà. In altri termini; non si deve dire che la Grazia *ci determinò*, ma che essa fa che noi stessi *ci determiniamo* al bene. Cotesta unione, o piuttosto fusione di Grazia e Libero arbitrio, meglio che non con i sussidii della Filosofia, si chiarisce con i dati che la Fede può sola fornire, e segnatamente ricorrendo al paragone del vincolo delle due nature, umana e divina, nel Verbo incarnato, e cioè in quella che i teologi chiamano *unione ipostatica*. La quale unione è più completa e più perfetta che non sia in ognuno di noi quella medesima fra corpo e anima. Ora, come il Verbo domina assolutamente nell'Uomo-Dio, e cioè la natura divina dirige e conduce l'umana; così è della nostra Volontà, quando viene investita dalla Grazia; poichè questa fa che noi, nella misura e per il tempo ch'essa ci è data, siamo partecipi della divinità, che la nostra natura sia letteralmente divinizzata, e che, per conseguenza, i nostri meriti debbano dirsi, non più meriti *umani*, ma *divini*.

XIX. — Tutto il sistema giansenistico si palesa quale una armonizzazione di termini a primo aspetto incompatibili: — schiavitù della volontà e persistenza del libero arbitrio, impotenza della natura e possibilità dei comandamenti, piccolo numero degli eletti e universalità della bontà divina, gratuità della predestinazione e realtà dei meriti umani, forza invincibile della Grazia e libera cooperazione dell'uomo: — altrettante tesi che la tradizione imponeva loro successivamente di ammettere, e per cui essi parevano a volta a volta mettersi o per la via del Calvinismo o per quella del Molinismo, o, meglio forse, staccarsi a volta a volta o dall'uno o dall'altro.

Non tutte le difficoltà della dottrina della Grazia, essi per i primi riconoscevano, si poteva dire che fossero in tale maniera eliminate, e le profondità di essa illuminate. Tutt'altro! La distinzione agostiniana dei due stati (il famoso *Pilmot* di Giansenio e di Saint-Cyran!) implica due nozioni ugualmente misteriose: *Adamo* e *Gesù Cristo*, e cioè la partecipazione di tutti gli uomini alla umanità di Adamo, la partecipazione di tutti i cristiani alla divinità di Cristo. Tutte le verità della Grazia vengono così a perdersi nel seno di tale mistero.

Ma l'esaltazione del mistero a contrassegno e simbolo delle supreme verità era appunto uno dei cardini della loro dottrina. E di fronte ad esso i massimi dottori del Giansenismo, da Giansenio a Saint-Cyran, da Arnauld a Nicole, donavano ai loro seguaci questa prudente e sublime massima di vita: " Il faut prier comme si tout dépendait de Dieu, et agir comme si tout dépendait de nous „ (1).

---

(1) Laporte, II, p. 455.

BIBLIOTECA DELLE FILOSOFIA TORINO